احکام القرآن

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ
(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم
مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

احکام القرآن

جلد ششم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی رحمۃ اللہ علیہ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

www.KitaboSunnat.com

نام کتاب	تفسیر احکام القرآن جلد ششم
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی ؒ
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
	ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی
	اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء

فہرست مندرجات
(احکام القرآن جلد ششم)

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاص ؒ کی تفسیر احکام القرآن کی چھٹی اور آخری جلد پیش خدمت ہے۔ چھٹی جلد کے بیشتر مباحث حدود' لعان ' عائلی زندگی اور مسلم معاشرے میں اجتماعی تعلقات کی بنیادوں اور معاشرتی اصلاحات سے متعلق ہیں مثلاً حد زنا' کوڑوں کی سزا' حد قذف اور اس کی شرائط ' لعان کا قاعدہ ' بدکار مردوں اور عورتوں سے معاشرتی مقاطع کا حکم ' جائز و ناجائز کی حدود مقررہ کرنے کے اختیارات ' چہرے کا پردہ ' گھر میں غیر مردوں کی آمدورفت پر پابندی' بناؤ سنگھار کی ممانعت ' خانگی ملازمین اور نابالغ بچوں سے متعلق مسائل ' اداب مجلس' ملاقات اور دعوت کا ضابطہ ' غیر محرم مردوں اور محرم رشتہ داروں کے درمیان فرق' ظہار کے مسائل ' طلاق ' نکاح ' رضاعت ' نماز جمعہ کے مسائل ' جادو اور جھاڑ پھونک کے بارے میں تفصیلی احکام ہیں۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے بالخصوص اور عام اردو دان طبقہ کے لئے بالعموم شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہو گی۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل

شریعہ اکیڈمی

زنا کے بارے میں احکام

قول باری ہے (اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ۔ زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ابتدائے اسلام میں زناکاروں کی حد وہی تھی جو قول باری (وَاللَّاتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآءِکُمْ فَاسْتَشْھِدُوْا عَلَیْھِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ۔ تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی کرلو) تا قول باری (وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْھُمَا۔ اور تم میں سے جو اس فعل کا ارتکاب کریں ان دونوں کو تکلیف دو) میں مذکور ہے۔ عورت کے لیے حد زنا گھر میں بند رکھنا اور مار دلاکر تکلیف دینا تھی جبکہ مرد کے لیے حد زنا صرف مار دلاکر ایذا رسانی تھی۔ پھر غیر محصن زانی اور زانیہ کے لیے یہ حد زیر بحث آیت کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔ پھر رجم کی بنا پر محصن زانی کے لیے اس حد کا بھی نسخ ہوگیا۔ اس لیے کہ حضرت عبادہ بن الصامت کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (خذوا عنی فقد جعل اللہ لھن سبیلاً البکر بالبکر جلد مائۃ و تغریب عام والثیب بالثیب الجلد والرجم۔ مجھ سے سن لو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راستہ نکال دیا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حد زنا کے پہلے حکم پر مشتمل آیت کے آخری جز کی طرف تھا جس میں ارشاد ہے "اگر چار آدمی گواہی دے دیں تو ان عورتوں کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ انھیں موت آجائے یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے") کنوارے مرد کا کنواری عورت کے ساتھ منہ کالا کرنے کی صورت میں سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی کی سزا ہے۔ شادی شدہ مرد کا شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کے ارتکاب کی صورت میں کوڑے اور رجم کی سزا ہوگی) یہ حکم گھر میں بند رکھنے اور تکلیف دینے کے اس حکم کے بعد آیا جس کا ذکر قول باری (وَاللَّاتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآءِکُمْ) تا (اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا) میں ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کر دیا تھا کہ اس سلسلے میں آپ جو حکم بیان کرنے والے ہیں یہی وہ سبیل ہے جس کا ذکر آیت میں ہوا ہے۔

اب یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ ان دونوں حکموں کے درمیان کسی تیسرے حکم کا واسطہ نہیں رہا۔ اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے زانیہ عورتوں کے لیے نکالا ہوا راستہ مقدم ہوتا اس لیے کہ حضرت عبادہؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مفہوم یہی یہی تھا کہ آیت میں مذکورہ سبیل سے مراد وہ سزا ہے جو ہمیں نے بیان کی ہے اس کے سوا اور کوئی سزا نہیں۔ جب بات اس طرح ہے تو ایذا دہی اور گھر میں بند رکھنے کی سزائیں غیر محصن کے حق میں آیت کی بنا پر اور محصن کے حق میں سنت کی جہت سے رجم کے تعین کی بنا پر منسوخ ہو گئیں۔

محصن اور غیر محصن کی حد زنا کے متعلق اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ محصن یعنی وہ شخص جو احصان کی شرطیں پوری کرتا ہو، اسے رجم کر دیا جائے گا اور کوڑے نہیں لگائے جائیں گے اور غیر محصن کو کوڑے لگائے جائیں گے لیکن اس کی جلا وطنی حد کے طور پر نہیں ہو گی۔ یہ بات امام المسلمین کی صوابدید پر موقوف ہو گی۔ اگر وہ اس شخص کی بدچلنی اور آوارگی کے پیش نظر ایسا کرنا چاہے گا تو کرے گا جس طرح ایسے شخص کو قید میں بھی ڈالا جا سکتا ہے حتیٰ کہ توبہ کا اظہار کرے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، اوزاعی، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کوڑے اور رجم دونوں سزاؤں کو یکجا نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اس کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ البتہ کوڑے مارنے کے بعد جلا وطنی کے مسئلے میں ان حضرات کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کنوارے یعنی مرد اور عورت دونوں کو کوڑے لگانے کے بعد جلا وطن کر دیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ مرد کو جلا وطن کیا جائے گا عورت کو نہیں۔ اگر غلام ہو تو اسے بھی جلا وطن نہیں کیا جائے گا۔ نیز جس شخص کو جلا وطن کیا جائے گا اسے اس مقام پر محبوس رکھا جائے گا جہاں اسے جلا وطن کیا گیا ہے۔ سفیان ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ زانی کو جلا وطن کر دیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ زانیہ عورت کو جلا وطن نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ غلام کو چھ ماہ کے لیے جلا وطن کیا جائے گا۔ اس بات کی دلیل کہ کنوارے زانی کو جلا وطنی کی سزا حد زنا نہیں ہے، یہ قول باری ہے (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) بیا اس امر کا موجب ہے کہ زنا کی بنا پر وہ بس اس سزا کا سزاوار قرار پائے گا۔ اور یہی حد زنا کی تکمیلی

صورت ہے۔ اب اگر ہم جلا وطنی کو بھی حد میں شامل کر دیں تو اس صورت میں کوڑے کی سزا حدِ زنا کا ایک حصہ قرار پائے گی اور یہ بات آیت سے حکم کے نسخ کو واجب کر دیتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جلا وطنی صرف تعزیری سزا ہے۔ یہ زنا کی حد میں داخل نہیں ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، نص میں اضافہ صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے جب اس اضافے کا موجب ایسا نص ہو جس کے ذریعے پہلے نص کا نسخ جائز ہو سکتا ہو نیز اگر جلا وطنی کوڑے کی سزا کے ساتھ حدِ زنا کا حصہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آیت کی تلاوت کے موقع پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو ضرور اس کی تلقین کی جاتی تاکہ وہ اس آیت کی تلاوت کے وقت یہ اعتقاد دے کر بیٹھ نہ جاتے کہ کوڑے کی سزا ہی زنا کی پوری حد ہے۔ اگر بات اس طرح ہوتی تو امت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تلقین کو اسی پیمانے پر نقل کیا جاتا جس پیمانے پر اس آیت کو نقل کیا گیا ہے۔

جلا وطنی کی سزا

جب جلا وطنی کی روایت اس پیمانے کی نہیں ہے بلکہ اس کا ورود خبرِ واحد کی شکل میں ہوا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جلا وطنی زنا کی حد میں شامل نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے شراب نوشی کی بنا پر ربیعہ بن امیہ بن خلف کو خیبر کی طرف جلا وطن کر دیا تھا وہاں سے بھاگ کر ہرقل یعنی شام کے رومی گورنر سے جا ملا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اسی موقعہ پر فرمایا تھا کہ اب میں کسی کو جلا وطنی کی سزا نہیں دوں گا۔ آپ نے اپنے اس قول میں زنا کو مستثنیٰ نہیں کیا۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ جب کنوارا مرد اور کنواری عورت منہ کالا کریں تو انھیں کوڑے لگائے جائیں گے اور جلا وطن نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کی جلا وطنی فتنہ کا باعث ہو گی۔ عبید اللہ نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ان کی ایک لونڈی نے زنا کا ارتکاب کر لیا۔ آپ نے اسے کوڑے لگائے لیکن جلا وطن نہیں کیا۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ جلا وطنی فتنہ پیدا کرنے کے لیے کافی ہے۔ اگر کوڑوں کے ساتھ جلا وطنی کا بھی بایں معنی ثبوت ہوتا کہ یہ دونوں باتیں زانی کی حد ہیں تو یہ چیز اجلہ صحابہ کرامؓ سے مخفی نہ رہ سکتی۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسے حضرت ابو ہریرہؓ، شبلؓ اور زید بن خالد جہنیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے لونڈی کے متعلق فرمایا کہ جب وہ زنا کا ارتکاب کرے تو اسے اس کا آقا کوڑوں کی سزا دے

اگر پھر یہی حرکت کرے تو اسے کوڑوں کی سزا دو، اگر پھر اس حرکت کا اعادہ کرے تو اسے کوڑے مارو اور فروخت کر دو خواہ گندھے ہوئے بالوں کی پٹی کے بدلے کیوں نہ ہو" یہ روایت ہمارے قول کی صحت پر دو وجوہ سے دلالت کر رہی ہے۔ اول یہ کہ اگر جلاوطنی کا اثبات ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوڑوں کے ساتھ اس کا بھی ذکر فرماتے۔ دوم یہ کہ قول باری ہے (فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ۔ پھر اگر کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان پر اس سزا کی بہ نسبت آدھی سزا ہے جو خاندانی عورتوں (محصنات) کے لیے مقرر ہے) جب لونڈی کی حد آزاد عورت کی حد کا نصف ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی حد کے سلسلے میں کوڑوں کا ذکر فرمایا، جلاوطنی کا نہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آزاد عورت کی حد زنا صرف کوڑے ہیں اور اس میں جلاوطنی کی سزا شامل نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جلاوطنی سے صرف تادیب مراد ہے حد مراد نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ لونڈی اگر صفت احصان سے متصف ہونے سے پہلے ہی زنا کا ارتکاب کر بیٹھے تو اس پر کوئی حد جاری نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سعید المقبری نے اپنے والد سے انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا زنت امة احدکم فلیجلدها الحد ولا یثرب علیها۔ جب تم میں سے کسی کی لونڈی زنا کا ارتکاب کر بیٹھے تو وہ اسے حد کے طور پر کوڑے مارے اور اسے ملامت نہ کرے) آپ نے یہ بات تین مرتبہ کہی۔ پھر آپ نے تیسری یا چوتھی مرتبہ فرمایا (ثم لیبعها ولو بضفیر پھر اسے فروخت کر دے خواہ گندھے ہوئے بالوں کی پٹی کے بدلے کیوں نہ ہو) آپ کا یہ ارشاد کہ (بیعها ولو بضفیر) اس پر دلالت کرتا ہے کہ اسے جلاوطن نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اگر اس کی جلاوطنی واجب ہوتی تو اس کی بیع جائز نہ ہوتی اس لیے کہ بیع کی صورت میں خریدار کو اس کی حوالگی ممکن نہ ہوتی کیونکہ اس کے متعلق یہ حکم ہوتا کہ اسے جلاوطن کر دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ شعبہ نے قتادہ سے روایت کی ہے، انھوں نے حسن سے، انھوں نے حطان بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خذوا عنی فقد جعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر والثیب بالثیب البکر یجلد وینفی والثیب یجلد ویرجم۔ مجھ سے معلوم کر لو، اللہ تعالیٰ نے ان زانیہ عورتوں کے لیے راستہ پیدا کر دیا

ہے۔ کنوارے مرد اور کنواری عورت اور شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت کی زنا کاری کی حد یہ ہے کہ کنوارپن کی صورت میں کوڑے لگائے جائیں گے اور جلا وطن کر دیا جائے گا اور شادی شدہ ہونے کی صورت میں کوڑے لگا کر رجم کر دیا جائے گا) حسن نے قبیصہ بن ذویب سے۔ انھوں نے سلمہ بن المحبق سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ "میرا بیٹا اس شخص کے پاس مزدور تھا۔ میرے بیٹے نے اس کی بیوی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کر لیا۔ میں نے فدیہ کے طور پر اس شخص کو ایک لونڈی اور سو بکریاں ادا کیں۔ پھر مجھے اہل علم نے بتایا کہ میرے بیٹے پر ایک سو کوڑوں اور سال بھر کی جلاوطنی کی حد واجب ہوگئی ہے اور اس شخص کی بیوی پر رجم واجب ہوگیا ہے۔ اس لیے اب آپ کتاب اللہ کے مطابق ہمارے درمیان اس جھگڑے کا فیصلہ کر دیجیے۔" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے میں تمھارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ بکریاں اور لونڈی تمھیں واپس ہو جائیں گی۔ تمھارے بیٹے کو سو کوڑے اور سال بھر کی جلا وطنی کی سزا دی جائے گی۔" یہ کہہ کر آپ نے قبیلہ اسلم کے ایک شخص سے جو وہاں موجود تھا فرمایا "انیس تم کل صبح اس کی عورت کے پاس جاؤ اگر وہ زنا کا اعتراف کرلے تو اسے رجم کر دو۔" معترض نے اپنے بیان میں جو دلائل دیے ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے لیے آیت کے حکم میں اخبار آحاد کے ذریعے اضافہ کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اضافہ آیت کے حکم کے نسخ کا موجب ہے۔ خاص طور پر جب کہ ان روایات پر اس طریقے سے عمل کرنا ممکن ہے جو آیت کے حکم کے نسخ کا موجب نہیں بنتا۔

جب یہ بات ہے تو اب ضروری ہے کہ جلا وطنی کے حکم کو تعزیری سزا پر محمول کیا جائے، اس پر محمول نہ کیا جائے کہ کوڑوں کے ساتھ جلا وطنی کی سزا حد زنا میں شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کنوارے مرد یا عورت کو جلا وطن کر دینا مناسب سمجھتے تھے کیونکہ جاہلیت کا دور گزرے ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا۔ آپ نے یہی مناسب سمجھا تھا کہ کوڑے لگانے کے بعد ایسے افراد کو ان حرکات سے باز رکھنے کے لیے جلاوطن کر دیا جائے۔ جس طرح آپ نے شراب کی تحریم کا حکم آنے کے بعد شراب کے مشکیزوں کو پھاڑ ڈالنے اور برتنوں کو توڑ ڈالنے کا حکم دیا تھا اس لیے کہ یہ طریق کار لوگوں کو شراب نوشی سے روکنے کے لیے زیادہ مؤثر اور

شراب نوشی کی عادت ہٹانے کے لیے زیادہ کارگر تھا۔ نیز حضرت عبادہؓ کی روایت لامحالہ کوڑوں کی آیت سے پہلے وارد ہوئی تھی وہ اس لیے آپ نے فرمایا تھا (خذوا عنی فقد جعل اللہ لھن سبیلا) اگر آیت کا نزول اس سے پہلے ہوتا تو آپ کے اس ارشاد سے پہلے ہی زانیہ عورتوں کے لیے راستہ پیدا ہو چکا ہوتا اور یہ حکم آپ سے نہ لیا جاتا بلکہ آیت سے اخذ کیا جاتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کوڑوں کی آیت کا نزول اس روایت کے ورود کے بعد ہوا تھا۔ آیت میں جلاوطنی کا ذکر نہیں ہے اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ حضرت عبادہؓ کی روایت میں جلاوطنی کا جو ذکر ہے اگر وہ حد میں داخل ہے تو آیت سے یہ منسوخ ہوگئی۔

جلاوطنی تعزیری سزا کے طور پر ہوتی ہے حد کے طور پر نہیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حدود کی مقداریں اور ان کی انتہائیں معلوم اور واضح ہیں اس بنا پر ان سزاؤں کو حدود کا نام دیا گیا ہے اس لیے نہ ان میں اضافہ جائز ہے اور نہ کمی۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جلاوطنی کے لیے نہ تو کسی خاص جگہ کا ذکر فرمایا اور نہ مسافت اور دوری کا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جلاوطنی حد نہیں ہے اور یہ کہ اس بات کا دارومدار امام المسلمین کی اپنی صوابدید پر ہے جس طرح تعزیر کی صورت ہے۔ اس کی مقدار چونکہ متعین نہیں ہے اس لیے اس کی مقدار کا تعین امام المسلمین کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اگر جلاوطنی حد ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ کی مسافت کا ضرور ذکر کرتے جہاں زانی یا زانیہ کو جلاوطن کرنا مقصود ہوتا۔ جس طرح آپ نے جلاوطنی کی مدت ایک سال مقرر کی اسی طرح آپ مسافت کا تعین بھی کر دیتے۔

کوڑوں کی سزا

محصن زانی کے لیے کوڑوں اور رجم کی سزاؤں کو یکجا کر دینے کے سلسلے میں صورت حال یہ ہے کہ فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ محصن زانی کو رجم کر دیا جائے گا اور اسے کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ اس مسلک کی صحت کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ کی وہ روایت ہے جس کا تعلق مزدور زانی کے واقعہ کے ساتھ ہے۔ زانی کے باپ نے کہا تھا کہ میں نے ایک اہل علم سے دریافت کیا تھا جس نے مجھے بتایا تھا کہ مزدور رکھنے والے شخص کی بیوی کو رجم کی سزا ملے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں یہ نہیں فرمایا کہ عورت کو کوڑے لگائے جائیں گے اور سنگسار کر دیا جائے گا بلکہ آپ نے ایک شخص انیس کو حکم دیا تھا کہ صبح اس شخص کی بیوی کے پاس جا کر اس سے پوچھو اگر وہ زنا کا

اعتراف کرے تو اسے سنگسار کردو۔ آپ نے اس موقعہ پر کوڑوں کا ذکر نہیں فرمایا۔ اگر رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا بھی واجب ہوتی تو آپ اس سزا کا بھی ضرور ذکر کرتے جس طرح رجم کی سزا کا ذکر کیا تھا۔ ماعزؓ کے رجم کا واقعہ مختلف روایات میں مذکور ہے لیکن کسی بھی روایت میں رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا کا ذکر نہیں ہے۔ اگر رجم کے ساتھ یہ سزا بھی حدِ زنا کے اندر شامل ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ماعزؓ کو ضرور کوڑے بھی لگاتے اور اگر آپ انھیں کوڑے بھی لگاتے تو رجم کی طرح اس کی بھی روایت ہوتی کیونکہ ان دونوں سزاؤں میں سے کوئی سزا روایت کے لحاظ سے دوسری سے اولیٰ نہیں تھی۔ اسی طرح غامدیہ کا واقعہ ہے جب اس نے زنا کا اعتراف کرلیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ پیدا ہونے کے بعد اسے سنگسار کردیا اس واقعہ میں کوڑوں کا ذکر نہیں ہے۔ اگر اسے کوڑے لگے ہوتے تو روایات میں اس کا ذکر ضرور ہوتا۔

زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے اور انھوں نے حضرت عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ فرمایا "مجھے خطرہ ہے کہ ایک زمانہ گزر جانے کے بعد کوئی یہ کہے گا کہ ہمیں اللہ کی کتاب میں رجم کی سزا کہیں نظر نہیں آتی اور اس طرح اللہ کے نازل کردہ ایک فریضہ کو ترک کردینے کی بنا پر لوگ گمراہ ہوجائیں گے۔ حالانکہ ہم نے یہ پڑھا ہے کہ "بوڑھا اور بوڑھی جب زنا کا ارتکاب کریں تو انھیں ضرور رجم کردو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا تھا اور آپؐ کے بعد ہم بھی رجم کی سزا دیتے آئے ہیں۔" حضرت عمرؓ نے اس روایت میں یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کی جو سزا فرض کی ہے وہ رجم ہے نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی رجم کی سزا دی تھی۔ اگر رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا بھی واجب ہوتی تو حضرت عمرؓ اس کا بھی ضرور ذکر کرتے۔

جو حضرات رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا کو بھی واجب کرتے ہیں وہ حضرت عبادۃؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کا ہم نے سابقہ سطور میں ذکر کیا ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد الثیب بالثیب الجلد والرجم شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت کے ارتکاب زنا کی سزا کوڑے اور رجم ہے، سے بھی ان کا استدلال ہے۔ اسی طرح ابن جریج کی اس روایت سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت کے ساتھ زنا کاری کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کوڑے مارنے کا حکم دیا۔ پھر آپ کو یہ بتایا گیا کہ وہ شخص محصن ہے اس پر آپؐ نے اسے سنگسار کرادیا۔ اسی طرح مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے شراحہ ہمدانیہ کو پہلے کوڑے لگوائے اور پھر رجم کرادیا اور فرمایا کہ "میں نے کتاب اللہ کی رُو سے کوڑے لگوائے ہیں اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رُو سے اسے رجم کیا ہے۔"

ابوبکر جصاص ان دلائل کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ اس کا ورود اس حکم کے بعد ہوا تھا جس کے تحت زناکاروں کی سزا خانہ بندی اور ایذا رسانی مقرر ہوئی تھی۔ اس حدیث نے اس حکم کو منسوخ کر دیا تھا ان دونوں کے درمیان کوئی تیسرا حکم واسطہ کے طور پر وارد نہیں ہوا تھا۔ حضرت عبادہؓ کی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا (خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا) جس کی بنا پر حبس اور ایذا کا حکم منسوخ ہو گیا تھا۔ اس حدیث کے بعد ماعز اور غامدیہ کو رجم کرنے کے واقعات پیش آئے تھے۔ نیز آپ نے مزدور زانی کے واقعہ کے سلسلے میں فرمایا تھا (اغدیا انیس علی امرأۃ ھذا فان اعترفت فارجمھا) اگر حضرت عبادہؓ کی روایت میں مذکورہ رجم اور کوڑوں کی دونوں سزائیں بحال رہتیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم درج بالا مواقع میں ان پر ضرور عمل کرتے۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں مذکورہ واقعہ کے اندر عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی کو یہ سمجھتے ہوئے کوڑے لگوائے ہوں کہ یہ غیر محصن ہے پھر اس کے محصن ہونے کا ثبوت مل گیا تو آپؐ نے اسے رجم کرا دیا۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت علیؓ نے شراحہ ہمدانیہ کو پہلے کوڑے لگوائے اور پھر رجم کرا دیا اس میں اسی امر کا احتمال ہے جو اوپر بیان ہوا۔

اگر ذمی مرد اور عورت زناکاری کے مرتکب ہوں تو آیا ان پر حد جاری کی جائے گی یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ ان پر حد جاری کی جائے گی تاہم ہمارے نزدیک انھیں رجم نہیں کیا جائے گا جبکہ محصن ہونے کی صورت میں امام شافعی کے نزدیک انھیں رجم کر دیا جائے گا۔ ہم اس پر پہلے بھی سیر حاصل بحث کر چکے ہیں۔ امام مالک کا قول ہے کہ زناکاری کے ارتکاب پر ذمیوں پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) ذمیوں پر بھی حد کو واجب کرتا ہے۔ اس پر حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ کی روایت دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا زنت امۃ احدکم فلیجلدھا جب تم میں سے کسی کی لونڈی زنا کا ارتکاب کرے تو وہ اسے کوڑے لگائے) نیز آپ کا ارشاد ہے: اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم۔ ان پر حدود جاری کرو جو تمھاری ملک یمین کے تحت ہوں آپ نے اس بارے میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی جوڑے کو سنگسار کرا دیا تھا۔ آپ کا یہ عمل یا تو تورات کے حکم پر مبنی تھا یا آپؐ نے از خود اس کا حکم دیا تھا۔ پہلی صورت میں یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا جزبن گیا تھا۔

اس لیے کہ انبیائے سابقین کی شرائع سے تعلق رکھنے والے جو احکامات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک باقی رہ گئے تھے وہ اس وقت تک آپ کی شریعت میں شامل رہے تھے جب تک ان کا نسخ ثابت نہ ہو گیا تھا۔ اگر یہودی جوڑے کو رجم کرنے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دیا گیا تھا تو یہ حکم ثابت رہا کیونکہ اسے منسوخ کرنے والا کوئی حکم وارد نہیں ہوا۔ ہمارے نزدیک درست بات یہ ہے کہ یہودی جوڑے کو رجم کرنے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی بنیاد پر دیا گیا تھا، اس بنا پر نہیں دیا گیا تھا کہ یہ تورات کا ایک باقی رہ جانے والا حکم تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں زناکاروں کی حد خانہ بندی یعنی حبس اور ایذا رسانی تھی۔ زناکار خواہ محصن ہوتا یا غیر محصن اسے یہی سزا دی جاتی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ رجم کی سزا جسے اللہ تعالیٰ نے تورات میں واجب کردی تھی وہ منسوخ ہو چکی تھی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی جوڑے کو رجم کرنے کا حکم دیا تھا لیکن تم انھیں رجم کرنے کے قائل نہیں ہو اس طرح جس حدیث سے تم اہل ذمہ پر حد زنا کے اثبات کے لیے استدلال کرتے ہو خود اسی حدیث کے خلاف چلتے ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہودی جوڑی کے رجم کی حدیث سے اس مسلک کے حق میں ہمارا استدلال درست ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لیے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ نے اس جوڑے کو رجم کر دینے کا حکم دیا تھا تو یہ کہنا درست ہو گیا کہ حدود کے ایجاب کے لحاظ سے اہل ذمہ مسلمانوں کے حکم میں ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جوڑے کو اس لیے رجم کر دیا تھا کہ اس وقت رجم کی یہ شرط نہیں تھی کہ زانی محصن ہو۔ لیکن جب رجم کے لیے احصان کی شرط رکھ دی گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما دیا کہ (من اشرك بالله فليس بمحصن۔ جو شخص اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرتا ہے وہ محصن نہیں ہوتا) تو اب اہل ذمہ کی حد زنا کوڑوں کی صورت میں باقی رہ گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی جوڑے کو اس لیے رجم کیا تھا کہ یہ اہل ذمہ میں سے نہیں تھے اور یہودی یہ مقدمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فیصلہ کرانے کی غرض سے لے کر آئے تھے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ان پر حد واجب نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس جوڑے پر حد جاری نہ کرتے۔ اس کے باوجود اس روایت کی ہمارے مذکورہ مسلک پر دلالت قائم ہے اس لیے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں پر حد زنا جاری کردی جو اہل ذمہ میں سے نہیں تھے تو پھر ایسے لوگوں پر حد کا نفاذ بطریق اولیٰ ہو گا جو اہل ذمہ میں سے ہوں اور ان پر مسلمانوں کے احکام جاری

ہو جانے ہوں۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ذمی اگر چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اگر وہ زنا کرے گا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا اس لیے کہ یہ ایسا فعل ہے جس پر اسے برقرار رہنے نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے حد کے ذریعے اسے ایسے فعل سے روکنا واجب ہے جس طرح ایک مسلمان کو اس قسم کے فعل بد سے حد کے ذریعے روکنا ضروری ہے۔ تاہم شراب نوشی کے معاملہ میں ذمی کی حیثیت مسلمان جیسی نہیں ہوتی اس لیے کہ ذمیوں کو اس معاملہ میں عادت ہوتی ہے اور شراب نوشی پر انھیں برقرار رکھا جاتا ہے۔ لیکن انھیں چوری اور زنا کے ارتکاب پر برقرار نہیں رکھا جاتا۔

زنا بالجبر کے بارے میں فقہاء کی آراء

ایک شخص کو اگر زنا کے ارتکاب پر مجبور کر دیا گیا ہو اس کے حکم کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر حاکم وقت کے سوا کسی اور نے اسے اس فعل بد پر مجبور کیا ہو تو اسے حد لگے گی۔ اور اگر سلطان یعنی حاکم وقت نے مجبور کیا ہو تو حد نہیں لگے گی۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں اسے حد نہیں لگے گی۔ حسن بن صالح اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام زفر کا قول ہے کہ اگر سلطان نے اسے اس پر مجبور کیا ہو تو بھی اسے حد لگے گی اگر عورت کو بدکاری پر مجبور کیا گیا ہو تو سب کے قول کے مطابق اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اکراہ کی حالت میں اس فعل کے ارتکاب پر حد کے ایجاب کے متعلق امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ خواہ اسے سلطان نے مجبور کیا ہو یا کسی اور نے بہر صورت اس پر جاری ہونی چاہیے لیکن سلطان کی طرف سے اکراہ کی صورت میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ سلطان کی طرف سے اکراہ کے متعلق امام ابوحنیفہ کا قول دو معنوں پر محمول ہے۔ اگر اس سے خلیفۃ المسلمین مراد ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ نے زانی سے حد اس لیے ساقط کر دی کہ خلیفۃ المسلمین نے اسے اس فعل بد پر مجبور کر کے فسق کا ارتکاب کیا اور وہ عہدۂ خلافت سے معزول ہو گیا۔ اس صورت میں حد جاری کرنے والا باقی نہ رہا کیونکہ سلطان ہی حد جاری کرتا ہے جب سلطان ہی باقی نہیں رہا تو حد بھی جاری نہیں ہوگی اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جس نے دار الحرب میں اس فعل بد کا ارتکاب کیا ہو۔

امام ابوحنیفہ کے قول میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے سلطان سے وہ حاکم مراد لیا ہو جو خلیفۃ المسلمین سے کم درجے کا ہو۔ اگر یہ مراد ہو تو زانی پر حد جاری نہ کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ سلطان

حد کو ہٹانے کا وسیلہ تلاش کرنے پر مامور ہوتا ہے۔ جب اس نے خود اس شخص کو اس فعل بد پر مجبور کر دیا تو گویا اس نے حد کے ایجاب کا وسیلہ تلاش کر لیا اس لیے اب حد جاری کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے اکراہ کے ذریعے اس کے ایجاب تک رسائی کا ارادہ کیا تھا۔ اس بنا پر اب اس کا نفاذ اس کے لیے جائز نہیں ہوگا اور حد ساقط ہو جائے گی۔ لیکن سلطان کے سوا کسی اور نے اسے اس فعل پر مجبور کیا ہو تو حد واجب ہو جائے گی وہ اس طرح کہ سب کو معلوم ہے کہ اکراہ رضا مندی کے منافی ہوتا ہے اس لیے جو فعل ایک شخص کی اپنی خوشی اور رضا مندی سے سرانجام پائے اس پر وہ مجبور نہیں ہوتا۔ جب زانی کی حالت اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ فعل بد کے ارتکاب کے سلسلے میں اس کی اپنی رضامندی کو بھی دخل تھا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اس نے مجبور ہو کر اس فعل کا ارتکاب نہیں کیا۔ ہم نے جو بات بیان کی ہے اس پر دلالت حال یہ ہے کہ سب کے علم میں یہ بات ہے کہ اکراہ کی حالت خوف اور جان کے خطرے کی حالت ہوتی ہے اور شہوت نیز انتشار عضو تناسل کی حالت ڈر اور خوف کی حالت کی منافی ہوتی ہے۔ جب اس حالت کے اندر بھی اس شخص میں شہوت اور انتشار کی کیفیت پائی گئی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس نے اس فعل کا ارتکاب اکراہ کے تحت نہیں کیا۔ اس لیے کہ اگر وہ مجبور ہوتا نیز اس پر خوف طاری ہوتا تو ایسی صورت میں اس کے اندر نہ شہوت پیدا ہوتی اور نہ ہی انتشار۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس نے اس فعل بد کا ارتکاب اکراہ کے تحت نہیں کیا اس لیے اس پر حد واجب ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ انتشار کا وجود ترک فعل کے منافی نہیں ہوتا جب زانی نے ظاہری طور پر اکراہ کے وجود کے ساتھ یہ فعل بد کر لیا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے اکراہ کے تحت یہ فعل کیا ہے جس طرح شراب نوشی اور کسی پر زنا کی تہمت لگانے کی صورت ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بخدا یہ بات بالکل اسی طرح ہے لیکن جب عرف عام اور لوگوں کی عادت سے یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جان کے خطرے کی صورت میں انتشار نہیں ہوتا بلکہ جان کا خوف انتشار کے منافی ہوتا ہے لیکن جب اس کے باوجود بھی زانی کے عضو تناسل میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے اور وہ شہوت رانی کر لیتا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نے بخوشی یہ سیاہ کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب ایک شخص کو کفر پر مجبور کر دیا جائے اور وہ یہ اقرار کرلے کہ اس نے بخوشی یہ کفر کیا تھا تو اس صورت میں وہ کافر قرار پائے گا حالانکہ ظاہری طور پر اکراہ کا وجود ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ حالت ہے جو زانی کی اپنی رضامندی کی نشاندہی کرتی ہے۔ اس حالت کی وہی حیثیت ہے جو فعل زنا کے سلسلے میں زانی کے اقرار کی ہے۔ اس بنا پر اسے حد لگائی جائے گی۔

زنا میں ضرب تازیانہ کی کیفیت کا بیان

قول باری ہے (وَلَا تَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ۔ اور ان پر ترس کھانے کا جذبہ اللہ کے دین کے معاملہ میں تم کو دامنگیر نہ ہو) حسن بصری، عطاء، مجاہد اور ابومجلز سے مروی ہے کہ حدود کو معطل کرنے کے سلسلے میں نہ کہ شدت ضرب میں تمھارے اندر ان پر ترس کھانے کا جذبہ پیدا نہ ہو۔ ابن ابی ملیکہ نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی ایک لونڈی نے زنا کا ارتکاب کرلیا۔ انھوں نے اس کی ٹانگوں میں ضربات لگائیں۔ عبیداللہ کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے پشت پر بھی ضربات لگیں۔ اس موقعہ پر میں نے اپنے والد یعنی حضرت ابن عمرؓ کو درج بالا آیت پڑھ کر سنائی۔ والد فرمانے لگے "بیٹے کیا تم نے مجھے اس پر ترس کھاتے ہوئے دیکھا ہے، اللہ تعالیٰ نے مجھے یہ حکم نہیں دیا کہ میں اسے قتل کر ڈالوں یا اس کی چمڑی ادھیڑ کر اس کے سر پر رکھ دوں۔ میں نے اس کے جسم پر جس جگہ ضرب لگائی ہے شدید ضرب لگائی ہے" سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی اور شعبی سے یہ قول مروی ہے کہ ضرب میں تمھارے اندر ان پر ترس کھانے کا جذبہ پیدا نہ ہو۔"

حدود کے سلسلے میں شدت ضرب کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب یعنی امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ تعزیر میں ضرب سب سے سخت ہونی چاہیے۔ زنا کے سلسلے میں ضرب شراب نوشی کی ضرب سے سخت اور شرابی کو لگنے والی ضرب قاذف یعنی کسی پر زنا کی تہمت لگانے والے کی ضرب سے سخت ہونی چاہیے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ تمام حدود میں ضرب تازیانہ کی کیفیت یکساں ہونی چاہیے۔ یہ ضرب مبرح نہیں ہونی چاہیے یعنی زخم ڈال دینے والی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ زنا کی حد میں لگنے والی ضرب قذف میں لگنے والی ضرب سے سخت ہونی چاہیے اور قذف کی ضرب شراب نوشی کی ضرب سے سخت ہونی چاہیے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ ضرب زنا، ضرب قذف اور ضرب شرب سے سخت ہونی چاہیے۔ عطاء سے مروی ہے کہ حدِ زنا

حدِ قذف سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ لیکن حدِ قذف اور حدِ خمر کی کیفیت ایک جیسی ہونی چاہیے۔ جس سے مروی ہے کہ زنا کی حد میں لگنے والی ضرب قذف کی حد میں لگنے والی ضرب سے سخت ہونی چاہیے اور قذف کی ضرب خمر کی ضرب سے سخت ہونی چاہیے جبکہ خمر کی ضرب تعزیر کی ضرب سے سخت ہونی چاہیے۔ حضرت علیؓ کے متعلق مروی ہے کہ آپ نے ایک مجرم کو بٹھا کر اسے ضرب لگائی۔ اس وقت اس کے جسم پر ایک قسطلانی چادر رکھی تھی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّٰهِ میں جب ان دونوں معانی کا احتمال ہے جو سلف نے آیت سے لیے ہیں یعنی حد کو معطل کر دینا اور ضرب میں تخفیف کرنا تو ظاہری طور پر یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ اسے ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے یعنی حد معطل نہ کی جائے اور ضرب میں شدت اختیار کی جائے۔ یہ چیز اس امر کی مقتضی ہے کہ زانی کو لگنے والی ضرب قاذف اور شارب کو لگنے والی ضرب کی بہ نسبت سخت ہونی چاہیے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ تعزیر کے طور پر لگنے والی ضرب سب سے سخت ہونی چاہیے تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ امام المسلمین کے لیے اس قسم کی ضرب میں شدت پیدا کرنا جائز ہے تاکہ شرپسندوں اور مجرموں کو ان کی حرکات سے باز رکھنے اور دوسروں کو تنبیہ کرنے کے لیے ان کی ایسی پٹائی کی جائے جس کی تکلیف کو وہ ہمیشہ یاد رکھیں۔ کیونکہ تعزیر کی صورت میں امام کے لیے ضرب کی تعداد کو حدود میں لگنے والی ضرب کی تعداد تک پہنچانا ممکن نہیں ہوتا اس لیے لگنے والی ضربات کی شدت میں اضافہ کرنا اس کے لیے جائز ہوتا ہے۔ فقہاء نے اپنے اس قول سے یہ مراد نہیں لیا ہے کہ تعزیر میں لگنے والی ضرب لامحالہ سخت ترین ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ اس بات کا انحصار امام المسلمین کی رائے اور اس کی صوابدید پر ہوتا ہے۔ اگر امام المسلمین نرم دل انسان ہو جس کی بنا پر وہ تعزیر میں ضرب لگانے کے مقابلہ میں مجرم کو قید میں ڈال دینا پسند کرے، جب کہ حقیقت میں اس کا یہ اقدام ایک لغزش ہو تو بھی وہ ضرب سے کنارہ کشی اختیار کر سکتا ہے اور مجرم کو تعزیر نہ کرنا اس کے لیے جائز ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ فقہاء کے قول "تعزیر کی شدید ترین ضرب ہوتی چاہیے" سے ان کی مراد یہ ہے کہ مجرموں کو جرائم سے باز رکھنے اور دوسروں کو تنبیہ کرنے کی غرض سے اس معاملے میں امام المسلمین اپنی صوابدید کے مطابق قدم اٹھائے گا۔ شریک نے جامع بن ابی راشد سے اور انھوں نے ابووائل سے روایت کی ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کے بھتیجے پر کسی شخص کا قرض تھا اس کا انتقال ہو گیا حضرت ام سلمہؓ نے اپنی طرف سے اس کا قرض ادا کر دیا۔ اس نے حضرت ام سلمہؓ کو خط لکھ کر بڑی زبان درازی کی۔ حضرت ام سلمہؓ نے یہ بات حضرت عمرؓ تک پہنچا دی۔ آپ نے اپنے عامل کو تحریری حکم بھیجا کہ اس شخص کو پکڑ دو اور اسے تیس ضرب مار دیا

لگاؤ۔ ہر ضرب اس کے گوشت میں پیوست ہوجائے اور اس سے خون نکل پڑے "؛ تعزیری ضرب کی یہ ایک صورت تھی۔

شعبہ نے واصل سے، انھوں نے المعرور بن سوید سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک عورت لائی گئی جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا۔ آپ نے فرمایا: "اس نے اپنا حسب بگاڑ لیا، اسے ضرب لگاؤ لیکن اس کی وجہ سے اس کے جسم کی کھال پھٹنے نہ پائے۔ حضرت علیؓ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کے نزدیک زانی کو لگنے والی ضرب تعزیری ضرب سے ہلکی ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّٰهِ زانی کو لگنے والی ضرب کی شدت پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ نیز یہ کہ زنا کی ضرب شرابی اور قاذف کو لگنے والی ضرب سے سخت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس ضرب کی شدت پر آیت دلالت کر رہی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شرابی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جوتوں اور کھجور کی شاخوں کے ذریعے ضرب لگانے کا حکم دیا گیا تھا جبکہ زانی کو کوڑے کے ذریعے ضرب لگائی جاتی ہے۔ یہ امر اس بات کا موجب ہے کہ زانی کو لگنے والی ضرب شرابی کو لگنے والی ضرب کے مقابلہ میں سخت ہونی چاہیے۔ فقہاء نے قاذف کو لگنے والی ضرب کو خفیف ترین قرار دیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید قاذف نے جو تہمت لگائی ہے وہ درست ہو۔ اور اس کے پاس اس کے گواہ بھی موجود ہوں لیکن گواہوں کو چونکہ زانی پر پردہ ڈالنے کی ترغیب ہوتی ہے اس لیے انھوں نے گواہی نہ دی ہو اور قاذف پر حد صرف اس لیے واجب ہو گئی ہو کہ گواہ گواہی دینے سے بیٹھ رہے تھے۔ یہ پوری صورتِ حال ضرب کی تخفیف کو واجب کر دیتی ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ قاذف کی گواہی کو باطل قرار دینے کی بنا پر سزا میں اس کے ساتھ سختی ہو گئی ہے۔ اس لیے اب یہ جائز نہیں کہ شدتِ ضرب کی جہت سے بھی اس کے ساتھ سختی کی جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ سفیان بن عیینہ نے روایت کی ہے کہ میں نے سعد بن ابراہیم کو زہری سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ اہل عراق اس بات کے قائل ہیں کہ قاذف کو سخت ضرب نہ لگائی جائے جبکہ مجھے میرے والد نے روایت بیان کی ہے کہ ان کی والدہ ام کلثوم نے بکری کی کھال اتار کر حضرت ابوبکرہ کو اس وقت پہنا دی تھی جب انھیں قذف کی سزا کے طور پر کوڑے لگے تھے، یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قذف میں بھی ضرب شدید لگائی جاتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ضرب کی شدت پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ ضرب خفیف سے بھی جسم پر نشانات پڑ جانے ممکن ہوتے ہیں اس کا انحصار کھال کی نرمی اور اس کے پتلے پن پر ہوتا ہے۔ اس لیے ام کلثومؓ نے کھال پھٹ جانے کے خوف سے انھیں بکری کی کھال پہنا دی تھی۔

حد کے مجرم کو جسم کے کن حصّوں پر ضرب لگائی جائے گی؟

قول باری ہے (فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ - ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) آیت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ جسم کے کن حصوں میں کوڑے لگائے جائیں گے تاہم ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ پورے جسم میں کوڑے لگائے جائیں ۔ اس بارے میں سلف اور فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے ۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے عدی بن ثابت سے روایت کی ہے ، انھوں نے المہاجر بن عمیرہ سے اور انھوں نے حضرت علی رض سے کہ آپ کے پاس ایک مخمور یا کسی اور حد والے مجرم کو لایا گیا ۔ آپ نے اس کے متعلق حکم دیا کہ " اسے کوڑے لگاؤ اور جسم کے ہر حصے کو اس کا پورا حق دو تاہم چہرے اور اعضائے تناسل کو بچا کے رکھو " سفیان بن عیینہ نے ابو عامر سے ۔ انھوں نے عدی بن ثابت سے ، انھوں نے مہاجر بن عمیرہ سے اور انھوں نے حضرت علی رض سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا " کوڑے لگانے میں سر کو اور اعضائے تناسل کو بچا کے رکھو اور باقی اعضاء میں سے ہر عضو کو اس کا حق دو " اس روایت میں سر کا ذکر ہے جب کہ پہلی روایت میں چہرے کا ذکر ہے ۔ یہ کہنا درست ہے کہ آپ نے دونوں اعضاء کو مستثنیٰ کر دیا تھا ۔

حضرت عمر رض سے مروی ہے کہ آپ نے حد کے سلسلے میں ضرب لگانے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا " ہر عضو کو اس کا حق دو " آپ نے کسی عضو کو مستثنیٰ نہیں کیا ۔ المسعودی نے القاسم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص کو حضرت ابو بکر رض کے پاس لایا گیا جس نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگاتے ہوئے اپنے بیٹے سے نسب کی نفی کر دی تھی حضرت ابو بکر رض نے حکم دیا کہ اس کے سر پر ضرب لگائی جائے کیونکہ اس کے سر میں شیطان ہے " حضرت عمر رض سے مروی ہے کہ آپ نے صبیغ بن عسیل کے سر پر ضربات لگائی تھیں جب اس کم بخت نے آیت (وَالذّٰرِيٰتِ ذَرْوًا) کا مفہوم تلبیس کے طور پر پوچھا تھا ۔ حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ آپ سر پر ضرب نہیں لگاتے تھے ۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ حدود

میں شرمگاہ، سر اور چہرے کے سوا جسم کے تمام حصوں میں ضرب لگائی جا سکتی ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک سر پر بھی ضرب لگائی جا سکتی ہے۔ طحاوی نے احمد بن ابی عمران سے اور انھوں نے امام یوسف کے رفقاء سے روایت کی ہے کہ حد کے اندر سر پر صرف ایک کوڑا لگایا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ صرف پشت پر ضربیں لگائی جائیں گی۔ ابن سماعہ نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ تعزیر کے اندر بلا اختلاف پشت پر ضربیں لگائی جائیں گی اور حدود کے اندر ان اعضاء کے ماسوا تمام جسم پر ضرب لگائی جائے گی جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ حد اور تعزیر میں چہرے اور اعضائے تناسل کے سوا پورے جسم میں ضرب لگائی جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ چہرہ اور شرمگاہ کو ضربات سے بچایا جائے گا۔ ابوبکر جصاص ان آراء پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چہرے اور شرمگاہ پر ضرب نہ لگانے پر سب کا اتفاق ہے۔ حضرت علی سے سر کا استثناء بھی منقول ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا ضرب احدکم فلیتق الوجہ تم میں سے جب کوئی کسی کو مارے تو چہرے کو بچا کے رکھے) جب چہرے پر ضرب لگانے کی ممانعت ہے تو سر پر بھی اسی طرح ہوگا اس لیے کہ ضرب کی تاثیر کے نتیجے میں سر کو لاحق ہونے والی بدنمائی چہرے کو لاحق ہونے والی بدنمائی کی طرح ہے۔ یہی وہ علت ہے جس کی بنا پر چہرے کو بچانے کا حکم دیا گیا ہے۔ تاکہ چہرے پر بدنمائی کا اثر نہ رہ جائے جو جرم کی اس سزا سے بڑھ جائے جس کا مجرم سزاوار ہے اور جو حد کا موجب بنا ہے۔ سر کو لاحق ہونے والی بدنمائی چہرے کو لاحق ہونے والی بدنمائی کی طرح ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ موضحہ یعنی ہڈی کو ظاہر کر دینے والا اور دیگر زخموں کا حکم چہرے اور سر کے لحاظ سے یکساں ہے۔ ان کا یہ حکم جسم کے باقی اعضاء پر لگنے والے زخموں کے حکم سے مختلف ہے اس لیے کہ سر اور چہرے کے سوا جسم کے کسی حصے پر لگنے والے موضحہ زخم میں حکومت یعنی دو عادل آدمیوں کا فیصلہ واجب العمل ہوتا ہے۔ اس میں سر اور چہرے پر لگنے والے موضحہ زخم کی دیت واجب نہیں ہوتی۔ اس بنا پر سر اور چہرے کو ضربات سے بچانے کے سلسلے میں ان دونوں کے حکم کا یکساں ہونا واجب ہوگیا۔ ایک اور وجہ سے بھی ان دونوں اعضاء کے حکم کی یکسانیت ضروری ہے۔ وہ یہ کہ چہرے پر ضرب لگانے کی اس لیے ممانعت ہے کہ اس کے نتیجے میں آنکھوں کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ یہ بات سر کی صورت میں بھی موجود ہوتی ہے اس لیے کہ سر پر ضرب لگنے کے نتیجے میں بینائی چلی جاتی ہے۔ اور بعض دفعہ آنکھوں کو نزول ماء (پانی بہنے) کی بیماری لگ جاتی ہے۔ بعض دفعہ سر پر چوٹ پڑنے کی وجہ سے انسان دماغی بیماری اور عقل کی خرابی کا شکار ہو جاتا

ہے ۔ یہ تمام وجوہات سر پر ضرب لگانے کے لیے مانع ہیں۔ شرمگاہ پر ضرب نہ لگانے پر سب کا اتفاق ہے، یہ نازک اعضاء مقتل بھی ہیں یعنی ان پر لگی ہوئی چوٹ کی بنا پر انسان کی جان چلی جاتی ہے۔ اس لیے ان پر ضرب لگانے کے نتیجے میں جرم سے زیادہ سزا مل جانے کا خطرہ ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب اور لیث بن سعد نیز امام شافعی کا قول ہے کہ تمام حدود اور تعزیر میں مجرم کو کھڑا کر کے ضرب لگائی جائے گی۔ ٹکٹکی پر باندھ کر نہیں۔ اس کے جسم کے کپڑے بھی اتار لیے جائیں گے۔ تاہم حد قذف میں اس کے جسم کے کپڑے رہنے دیے جائیں گے۔ البتہ پوستین اور روئی بھرے ہوئے کپڑے اتار دیے جائیں گے۔ بشر بن الولید نے امام ابویوسف سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تعزیری ضرب میں مجرم کی ازار یعنی تہمد یا شلوار وغیرہ اتاری نہیں جائے گی اور اس کے اعضا پر ضرب لگانے میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ امام ابویوسف نے کہا ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے تہمت لگانے والی عورت پر قیام کی حالت میں حد قذف جاری کی تھی۔ امام ابوحنیفہ نے قاضی صاحب کے اس طریق کار کو غلط قرار دیا تھا۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ مرد کے جسم سے نہ کپڑے اتارے جائیں گے اور نہ ہی اسے ٹکٹکی سے باندھا جائے گا۔ عورت کو بٹھا کر اور مرد کو کھڑا کر کے ضرب لگائی جائے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہودی جوڑے کو رجم کرنے کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت منقول ہے اس میں صحابی نے یہ بیان کیا ہے کہ میں نے مرد کو دیکھا تھا کہ وہ جھک جھک کر عورت کو پتھروں کی بارش سے بچا رہا تھا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مرد کھڑا تھا اور عورت بیٹھی ہوئی تھی۔ عاصم الاحول نے ابوعثمان النہدی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کو ایک سخت کوڑا دیا گیا آپ نے فرمایا کہ اس سے ذرا نرم کوڑا لاؤ۔ چنانچہ آپ کو ایک نرم کوڑا لا کر دیا گیا، آپ نے پھر فرمایا کہ اس سے ذرا سخت چاہیے چنانچہ دونوں کوڑوں کی بہ نسبت اوسط درجے کا کوڑا لایا گیا۔ آپ نے کوڑا مارنے والے کو حکم دیا کہ کوڑے لگاؤ لیکن ہاتھ اتنا اونچا نہ لے جاؤ کہ تمہاری بغل نظر آ جائے اور ہر عضو کو اس کا حصہ دو۔" حضرت ابن مسعودؓ کے متعلق مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کو حد میں کوڑے لگانے، ایک کوڑا منگوایا اور پھر اسے دو پتھروں کے درمیان کوٹ کر نرم کر لیا پھر جلاد کو حکم دیا کہ کوڑے مارو لیکن اپنی بغل ظاہر نہ ہونے دو اور ہر عضو کو اس کا حق دو۔" حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے جلاد یعنی کوڑے مارنے والے سے کہا کہ ہر عضو کو اس کا حق دو۔" حنظلہ سدوسی نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: کوڑا لانے کا حکم دیا جاتا۔ درخت کی شاخ سے اس کے پھل

اتار لیے جاتے پھر اسے دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کوٹا جاتا اور پھر اس کے ساتھ مجرم کو کوڑے لگائے جاتے۔ یہ طریق کار حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں اختیار کیا جاتا تھا۔" حضرت ابو ہریرہؓ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے حدّ قذف میں ایک شخص کو کھڑا کر کے کوڑے لگائے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایات چند امور پر دلالت کرتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ حدود میں کوڑے سے ضرب لگانے پر سب کا اتفاق تھا۔ دوسرے یہ کہ مرد کو کھڑا کر کے کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ ہر عضو کو ضرب میں اس کا حق اسی وقت دینا ممکن ہو گا جب مجرم کو کھڑا کر کے کوڑے مارے جائیں۔ تیسرے یہ کہ کوڑا نہ زیادہ سخت ہو اور نہ زیادہ نرم بلکہ متوسط درجے کا ہو۔ فقہاء نے مجرم کے جسم سے کپڑے اتار لینے کا مسلک اس لیے اختیار کیا ہے کہ ضرب کی تکلیف اسے براہ راست پہنچ جائے۔ حدّ قذف میں مجرم کے جسم پر کپڑے اس لیے رہنے دیے جاتے ہیں کہ اسے لگنے والی ضرب سب سے ہلکی ہوتی ہے۔ فقہاء نے کہا ہے کہ مجرم کو ٹکٹکی پر باندھا نہیں جائے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اسے زیادہ تکلیف پہنچے گی جس کا وہ اپنے جرم کی بنا پر سزاوار نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ تکلیف حد کا جز ہوتی ہے۔

یزید بن ہارون نے حجاج سے، انھوں نے الولید بن ابی مالک سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ کے پاس ایک شخص حد میں پکڑ کر لایا گیا، مجرم اپنی قمیص اتارنے لگا اور ساتھ ہی یہ کہا" میرے اس گنہگار جسم کے لیے یہ بات مناسب نہیں کہ قمیص کے ساتھ اسے کوڑے لگیں"۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے فرمایا کہ اسے اس کی قمیص اتارنے نہ دو۔ پھر آپ نے قمیص سمیت اسے کوڑے لگائے۔ لیث بن سعد نے مجاہد سے اور مغیرہ نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا "قاذف کو اس کے کپڑوں سمیت کوڑے لگائے جائیں گے"۔ حسن بصری سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ جب کوئی شخص موسم سرما میں حد قذف کا سزاوار قرار دیا جائے تو اسے موسم گرما کے کپڑے نہیں پہنائے جائیں گے بلکہ اس کے جسم پر موسم سرما ہی کے کپڑے رہنے دیے جائیں گے جنھیں پہنے ہوئے اس نے قذف کے جرم کا ارتکاب کیا تھا۔ البتہ اگر اس کے جسم پر پوستین یا روئی بھرے کپڑے ہوں گے جن کی وجہ سے اسے مار کی تکلیف محسوس ہی نہ ہوتی ہو تو انھیں اس کے جسم سے اتار دیا جائے گا۔ مطرف نے شعبی سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ شعبہ نے عدی بن ثابت سے اور انھوں نے ایسے شخص سے روایت کی ہے جو اس موقعہ پر موجود تھا جب حضرت علیؓ نے ایک شخص پر حد جاری کی تھی آپ نے اس کے چوغے یا گرتے سمیت کوڑے لگائے تھے۔ ہمارے اصحاب کا مسلک سلف سے منقول

درج بالا روایات کے عین مطابق ہے ۔ اس کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جس شخص نے پوستین یا روئی دار کپڑے پہن رکھے ہوں اور پھر کوئی شخص اس کی پٹائی کردے لیکن اسے کوئی تکلیف محسوس نہ ہو تو عرف عام میں پٹائی کرنے والا شخص ضارب نہیں کہلائے گا ۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کوئی شخص اگر یہ قسم کھالے کہ میں فلاں شخص کی پٹائی کروں گا ۔ پھر وہ اس کی اس حالت میں پٹائی کرے کہ اس کے جسم پر پوستین یا روئی دار کپڑے ہوں جن کی وجہ سے اسے کوئی تکلیف محسوس نہ ہو تو اس صورت میں پٹائی کرنے والا ضارب نہیں کہلائے گا اور نہ ہی اس کی قسم پوری ہوگی ۔ البتہ اگر پٹائی کی تکلیف اسے محسوس ہوجائے تو اس صورت میں پٹائی کرنے والا ضارب قرار دیا جائے گا ۔

مسجد میں حد جاری کرنا

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام شافعی کا قول ہے کہ مساجد میں حدود جاری نہیں کیے جائیں گے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابویوسف کا کہنا ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے مسجد میں حد جاری کی تھی۔ امام ابوحنیفہ نے ان کے اس اقدام کو غلط قرار دیا۔ امام مالک کا قول ہے کہ تادیب کے طور پر مسجد میں پانچ کوڑے وغیرہ لگا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اگر سخت پٹائی مقصود ہو اور حد جاری کرنا ہو تو پھر یہ کام مسجد میں نہیں کیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن مسلم المکی نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لاتقام الحدود فی المساجد ولا یقتل بالولد الوالد مساجد میں حدود جاری نہیں کیے جائیں گے اور بیٹے کے بدلے باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ (جنبوا مساجدکم صبیانکم ومجانینکم ورفع اصواتکم وشراءکم وبیعکم واقامۃ حدودکم وجمروھا فی جمعکم وضعوا علی ابوابھا المطاھر اپنے بچوں اور پاگلوں کو مساجد سے دور رکھو ان میں اپنی آوازیں بلند کرنے، خرید و فروخت کرنے اور حدود جاری کرنے سے پرہیز کرو۔ جمعہ کے دنوں میں مساجد کو دھونی دو اور مساجد کے دروازوں پر پاک کرنے والی چیزیں یعنی پانی وغیرہ رکھو) نظر اور قیاس کی جہت سے بھی مساجد میں حدود جاری کرنے سے پرہیز کرنا چاہیے۔ وہ اس لیے کہ جب کسی شخص پر حد جاری کی جائے گی تو اس بات کا خطرہ ہوگا کہ ضربات کی تکلیف سے کہیں اس کے جسم سے ایسی نجاست وغیرہ خارج نہ ہو جائے جس سے مسجد کو پاک رکھنا ضروری ہوتا ہے۔

اس شخص کا حکم جو عمل قوم لوط کا ارتکاب کرتا ہے

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ لواطت کے مرتکب کو تعزیر کی جائے گی اور اسے حد نہیں لگائی جائے گی امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ فاعل اور مفعول دونوں کو سنگسار کر دیا جائے گا خواہ یہ محصن ہوں یا غیر محصن ہوں۔ عثمان البتی، حسن بن صالح، امام ابو یوسف، امام محمد اور شافعی کا قول ہے کہ لواطت کی حیثیت زنا جیسی ہے۔ حسن، ابراہیم اور عطا کا بھی یہی قول ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدیٰ ثلاث زنا بعد احصان وکفر بعد ایمان وقتل نفس بغیر نفس۔ ایک مسلمان کا خون بہانا صرف تین صورتوں میں سے ایک صورت کے اندر حلال ہوتا ہے۔ صفت احصان سے متصف ہونے کے بعد زنا کاری کرے، ایمان لانے کے بعد کافر ہو جائے اور کسی کو ناحق قتل کر دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمان کے قتل کو تین باتوں میں سے کسی ایک بات تک محدود کر دیا۔ لواطت کا مرتکب اس سے خارج ہے اس لیے کہ لواطت زنا نہیں ہے۔

اگر لواطت کو زنا قرار دینے والے حضرات اس روایت سے استدلال کریں جس کے راوی عاصم بن عمرو ہیں، انھوں نے سہیل سے، انھوں نے ابو صالح سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الذی یعمل عمل قوم لوط فارجموا الاعلیٰ والاسفل وارجموھا جمیعا۔ جو شخص عمل قوم لوط کا ارتکاب کرے تو اعلیٰ اور اسفل یعنی فاعل و مفعول دونوں کو رجم کر دو) نیز اس روایت سے جسے الدراوردی نے عمرو بن ابی عمرو سے نقل کیا ہے۔ انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من وجدتموہ یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ جس شخص کو تم عمل قوم لوط کا مرتکب پاؤ تو فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو تو اس استدلال کے جواب

ہیں کہا جائے گا کہ عاصم بن عمرو اور عمرو بن ابی عمرو دونوں ضعیف راوی ہیں۔

ان کی روایت کی بنیاد پر کوئی استدلال نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی حد کا نفاذ جائز ہے۔ یہاں یہ کہنا جائز ہے کہ اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جاتی تو اس کے حکم پر اس وقت عمل ہوتا جب فاعل اور مفعول دونوں لواطت کو حلال سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب کرتے۔ ہمارا بھی یہی قول ہے کہ جو شخص اس فعل قبیح کو حلال سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے گا وہ قتل کا سزاوار قرار پائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں قتل کی سزا حد کے طور پر نہیں دی جا رہی ہے آپ کے اس ارشاد کی حیثیت آپ کے ارشاد: من بدّل دینہ فاقتلوہ (جو شخص اپنا دین تبدیل کر لے اسے قتل کر دو) کی طرح ہے۔ اس لیے کہ لواطت کے مرتکب کی سزا علی الاطلاق قتل نہیں ہے بلکہ جو حضرات اسے زنا جیسا فعل قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کی سزا رجم ہے بشرطیکہ مجرم محصن ہو اور جو حضرات اس فعل کو زنا کی حیثیت نہیں دیتے اور اس کے فاعل کے قتل کو واجب قرار دیتے ہیں وہ رجم کے طور پر اس پر قتل کا حکم عائد کرتے ہیں۔ اسی طرح لواطت کے مرتکب کو علی الاطلاق قتل کر دینا کسی کا بھی قول نہیں ہے۔ اگر لواطت کی حیثیت زنا جیسی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم محصن اور غیر محصن کے حکم میں فرق ضرور رکھتے۔ آپ نے ان دونوں میں فرق نہیں رکھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آپ نے اس پر قتل کی سزا حد کے طور پر واجب نہیں کی ہے۔

ایسا شخص جو کسی چوپائے کے ساتھ جنسی عمل کا ارتکاب کرتا ہے اس کا حکم

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک اور عثمان البتی کا قول ہے کہ ایسے شخص کی تعزیر کی جائے گی، اس پر حد جاری نہیں ہو گی۔ حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اس پر حد جاری کی جائے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث زنا بعد احصان وکفر بعد ایمان وقتل نفس بغیر نفس) اس فعل کے مرتکب کے قتل کی نفی کرتا ہے۔ کیونکہ لغت کے لحاظ سے یہ فعل زنا نہیں کہلاتا۔ اور قیاس کے طور پر اس کا اثبات جائز نہیں ہے۔ عمرو بن ابی عمرو نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من وجدتموہ علی بھیمۃ فاقتلوہ واقتلوا البھیمۃ۔ جس شخص کو تم کسی چوپائے کے ساتھ جنسی عمل کرتے پاؤ اسے قتل کر دو اور چوپائے کو بھی مار ڈالو) اس روایت کا راوی عمرو بن ابی عمرو ضعیف ہے۔ اس کی روایت کی بنیاد پر کوئی حجت قائم نہیں ہو سکتی۔

اس کے ساتھ شعبہ، سفیان اور ابو عوانہ کی روایت بھی ہے جو انھوں نے عاصم سے نقل کی ہے، انھوں نے، انھوں نے ابو رزین سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ "جو شخص کسی چوپائے کے ساتھ جنسی عمل کا ارتکاب کرے اس پر کوئی حد نہیں" اس روایت کو اسرائیل، ابوبکر بن عیاش، ابو الاحوص اور شریک تمام راویوں نے عاصم سے نقل کیا ہے۔ انھوں نے ابو رزین سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس کی روایت کی ہے۔ اگر عمرو بن ابی عمرو کی روایت درست ہوتی تو حضرت ابن عباسؓ اس کے خلاف روایت نہ کرتے جبکہ انھوں نے خود دوسروں تک اس کی روایت کی ہے۔ تاہم اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو اسے اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب اس فعل کا مرتکب اسے حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب کرتا ہو۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک طائفہ شاذہ نے جو کسی شمار و قطار میں نہیں یعنی خوارج نے رجم کا انکار کیا ہے، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رجم کا ثبوت ہے۔ آپ نے رجم کا حکم دیا تمام لوگوں نے اسے نقل کیا اور اس سلسلے میں اس کثرت سے روایت ہوئی کہ اس کے متعلق شک و شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ امت کا اس حکم پر اجماع ہے۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ حضرت جابرؓ بن عبداللہ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت بریدہ اسلمی اور حضرت زید بن خالدؓ نیز دوسرے صحابہؓ نے رجم کے حکم کی روایت کی ہے۔ حضرت عمرؓ نے خطبہ کے دوران فرمایا تھا۔

"اگر لوگ یہ نہ کہتے کہ عمر نے کتاب اللہ میں اضافہ کر دیا ہے تو میں اس حکم کو مصحف میں لکھ دیتا۔"

درج بالا راویوں میں سے بعض حضرات نے ماعز کے رجم کا واقعہ نقل کیا ہے اور بعض نے جہینیہ اور غامدیہ (دو عورتوں کے نام جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ارتکاب زنا کی بنا پر رجم کر دیا گیا تھا) کے رجم کی روایت بیان کی ہے۔ ماعز کے متعلق روایت کئی احکام پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں تین مرتبہ واپس کر دیا تھا جب انھوں نے چوتھی مرتبہ آپ کے سامنے اپنے گناہ کا اعتراف کیا تو آپ نے یہ معلوم کیا کہ ان کی عقل ٹھکانے ہے یا نہیں؟ آپ نے فرمایا:

"اسے جنون تو نہیں ہو گیا؟" صحابہ نے عرض کیا "نہیں"۔ پھر آپ نے ان کے منہ کی بو سونگھنے کا حکم کہ کہیں شراب نہ پی رکھی ہو اور نشے میں زنا کا اعتراف کر رہے ہوں۔ پھر آپ نے ان سے کہا۔ "شاید تم نے صرف ہاتھ لگایا ہو، شاید تم نے صرف بوس و کنار کیا ہو؟" لیکن جب وہ ارتکاب زنا کے صریح اعتراف پر اڑے رہے تو آپ نے ان کے احصان کے بارے میں سوال کیا۔ پھر جب پتھروں کی بارش کی تاب نہ لاتے ہوئے انھوں نے بھاگنے کی کوشش کی اور آپ کو اس کا پتہ چلا تو آپ نے لوگوں سے فرمایا:

"تم نے اسے بھاگنے کیوں نہیں دیا۔" آپ نے انھیں تین دفعہ واپس کیا پھر چوتھی مرتبہ اعتراف پر ان کی عقل

کی درستی کے متعلق سوال کیا، یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حد زنا اس وقت تک واجب نہیں ہوتی جب تک مجرم چار مرتبہ اقرار نہ کرلے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب تم اپنے درمیان حدود کو نظر انداز کرو جس حد کے متعلق مجھے اطلاع ملے گی اس کا نفاذ واجب ہو جائے گا) اگر ایک دفعہ اقرار کی بنا پر حد واجب ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پہلے اقرار پر بھی ماعز کے متعلق پوچھ گچھ کرتے، پھر آپ نے ان کے متعلق ان کے پڑوسیوں اور گھر والوں سے پوچھا کہ آیا اس کی عقل ٹھکانے ہے یا نہیں؟

آپ کا یہ اقدام اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام المسلمین پر حد جاری کرنے میں پوری احتیاط لازم ہے نیز یہ ضروری ہے کہ تحقیق و تفتیش کے ذریعے معاملہ کی تہ تک رسائی حاصل کی جائے۔ پھر آپ نے ماعز سے پوچھا کہ زنا کیا ہے، اس کی کیفیت کیسی ہے، پھر یہ بھی فرمایا "شاید تم نے صرف ہاتھ لگایا ہے۔ شاید تم نے صرف بوس و کنار کیا ہے" اس پوری تحقیق و تفتیش سے دو حکم اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اول یہ کہ صرف زنا کے اعتراف پر انحصار نہیں کیا جائے گا بلکہ مجرم سے زنا کی کیفیت اور اس کا مفہوم معلوم کرنے کی پوری جستجو کی جائے گی یہاں تک کہ جب وہ اس کی کیفیت ایسے انداز میں بیان کر دے گا کہ اس کے بعد اس کے زنا ہونے میں کسی اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہ جائے گی تو پھر اس پر حد جاری کی جائے گی۔ دوم یہ کہ آپ نے ماعز سے فرمایا "شاید تم نے صرف اسے ہاتھ لگایا ہے، شاید تم نے صرف بوس و کنار کیا ہے" یہ فرما کر آپ نے گویا انہیں اپنے اقرار سے رجوع کر لینے کی تلقین کی۔ آپ نے (لعلک لمست۔ شاید کہ تم نے اسے صرف ہاتھ لگایا ہے) فرما کر اس طرح لمس مراد لیا ہے جس طرح مروی ہے کہ آپ نے چور سے فرمایا تھا "میرا خیال یہ نہیں کہ اس نے چوری کی ہوگی" اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ موسم حج کے دوران آپ کے پاس ایک عورت لائی گئی جسے حمل ٹھہر گیا تھا، لوگوں نے کہا کہ اس نے زنا کیا ہے۔ عورت رو رہی تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس سے فرمایا "روتی کیوں ہو، عورت کے ساتھ بعض دفعہ زیادتی ہو جاتی ہے" یہ کہہ کر آپ گویا اسے تلقین کر رہے تھے کہ وہ زنا بالجبر کا اقرار کرلے۔ عورت نے آپ کو بتایا کہ وہ سوئی ہوئی تھی کہ ایک مرد اس پر سوار ہو گیا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر میں اس عورت کو قتل کر دیتا یعنی رجم کا حکم جاری کر دیتا تو مجھے خطرہ تھا کہ کہیں ان دونوں جنگلوں کے درمیان آگ نہ داخل ہو جائے۔ پھر آپ نے اسے جانے دیا اور حد جاری نہیں کی۔ روایت ہے کہ جب شراحہ نے حضرت علی کے سامنے زنا کے ارتکاب کا اقرار کیا تو آپ نے اس سے فرمایا: شاید تم نے اپنے اوپر جبر کر کے یہ کام کیا ہو" اس نے جواب دیا "نہیں میں نے

بخوشی اس فعل کا ارتکاب کیا تھا مجھے اس پر کسی نے مجبور نہیں کیا تھا" یہ سن کر آپ نے اسے رجم کرنے کا حکم دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ "تم لوگوں نے ماعز کو بھاگ جانے، کیوں نہیں دیا ؟" اقرار سے رجوع کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ جب ماعز نے اس سزا سے بچنے کی کوشش کی جس کے لیے انھوں نے شروع میں اپنی جان پیش کر دی تھی تو اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ "تم لوگوں نے اسے کیوں نہ بھاگ جانے دیا۔

سزا سرِعام دی جائے

قول باری ہے (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ اور ان کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ لفظ طائفہ کا اطلاق ایک مرد سے لے کر ایک ہزار تک پر ہوتا ہے پھر انھوں نے آیت (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا اگر مسلمانوں کے دو گروہ لڑ پڑیں) کی تلاوت کی۔ عطاء کا قول ہے کہ طائفہ کا اطلاق دو مردوں اور ان سے زائد پر ہوتا ہے۔ حسن اور ابوبریدہ کا قول ہے کہ طائفہ کا اطلاق دس پر ہوتا ہے۔ محمد بن کعب القرظی نے قول باری (إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ اگر ہم تم میں سے ایک گروہ کو معاف کر دیں گے) کی تفسیر میں کہا ہے کہ آیت کا مصداق ایک شخص تھا۔ زہری نے کہا ہے کہ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ) میں تین یا اس سے زائد افراد مراد ہیں۔

قتادہ کا قول ہے مسلمانوں کے ایک گروہ کو موجود رہنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ ان کے لیے سزا کا یہ منظر نصیحت اور عبرت بن جائے۔ امام مالک اور لیث بن سعد سے منقول ہے کہ چار آدمی موجود ہوں کیونکہ گواہوں کی تعداد بھی چار ہوتی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے ایک گروہ کی موجودگی کے سلسلے میں قتادہ نے جو بات کہی ہے وہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ سزا کا یہ منظر ان کے لیے نصیحت اور عبرت کا سبب بن جائے تاکہ خود مجرم آئندہ ایسی حرکت سے باز رہے اور دوسروں کو ایسی حرکت کرنے کی جرأت نہ پیدا ہو سکے۔ بہتر یہ ہے کہ اس موقعہ پر ایسے لوگوں کی موجودگی ہو جن کے ذریعے یہ بات خوب پھیلے اور دوسروں تک پہنچ جائے جس کے نتیجے میں لوگ ایسی حرکت سے باز رہیں۔ اس لیے کہ حدود کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ ان کے خوف سے لوگ اس قسم کے جرائم سے باز رہیں اور ان میں ایسے جرائم کے ارتکاب کی ہمت ہی نہ پیدا ہو۔

زانیہ عورت سے نکاح کا بیان

قول باری ہے (اَلزَّانِیْ لَا یَنْکِحُ اِلَّا زَانِیَةً اَوْ مُشْرِکَةً وَّالزَّانِیَةُ لَا یَنْکِحُهَآ اِلَّا زَانٍ اَوْ مُشْرِکٌ وَحُرِّمَ ذٰلِکَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ۔ زانی نکاح نہ کرے مگر زانیہ کے ساتھ یا مشرکہ کے ساتھ اور زانیہ کے ساتھ نکاح نہ کرے مگر زانی یا مشرک اور یہ اہل ایمان پر حرام کر دیا گیا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے روایت کی ہے کہ مرثد بن ابی مرثد نامی ایک شخص تھا جو مکہ میں کافروں کے ہاں گرفتار شدہ مسلمانوں کو سواریوں پر بٹھا کر مدینے لایا کرتا تھا۔

مکہ میں عناق نامی ایک بیسوا رہتی تھی جس کے اس شخص کے ساتھ دوستانہ مراسم تھے۔ مرثد نے مکہ میں پھنسے ہوئے ایک شخص کو مدینہ پہنچانے کا وعدہ کیا تھا۔ جب وہ اس مقصد کے لیے مکہ گیا تو عناق نے اسے دیکھ لیا اور کہنے لگی کہ آج رات میرے پاس ٹھہر جاؤ۔ مرثد نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے زنا حرام کر دیا ہے۔ یہ سن کر اسے غصہ آ گیا اور چلا کر کہنے لگی۔ خیموں میں رہنے والو، یہی وہ شخص ہے جو تمھارے قیدیوں کو یہاں سے مدینے پہنچاتا ہے۔" مرثد کہتے ہیں کہ جب میں مدینہ پہنچا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا۔ آپ عناق سے نکاح کرنا پسند کریں گے؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی جواب نہیں دیا۔ یہاں تک کہ درج بالا آیت کا نزول ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ "ہم اس سے نکاح نہیں کریں گے۔" عمرو بن شعیب نے اس روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ آیت کا نزول زانیہ مشرکہ کے سلسلے میں ہوا ہے کہ اس کے ساتھ صرف زانی یا مشرک نکاح کر سکتا ہے۔ نیز یہ کہ مشرکہ کے ساتھ مسلمان کا نکاح زنا ہے کیونکہ مشرکہ اس کے لیے حلال ہی نہیں ہوتی۔

اس آیت کی تفسیر اور اس کے حکم کے متعلق سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں یحییٰ بن سعید

اور یزید بن ہارون نے یحییٰ بن سعید الانصاری سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے کہ انھوں نے کہا "اس آیت کو بعد میں آنے والی آیت (وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کا نکاح کرادو) نے منسوخ کر دیا ہے۔ کہا جاتا تھا کہ زانیہ عورت مسلمانوں کی بے نکاحی عورتوں میں سے ہے"۔ اسی طرح سعید بن المسیب نے یہ بتایا کہ آیت منسوخ ہو چکی ہے۔ ابو عبید کہتے ہیں ہمیں حجاج نے ابن جریج سے روایت سنائی۔ انھوں نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا "کچھ لوگ تھے جو زمانۂ جاہلیت میں علانیہ طور پر بدکاری کا اڈہ چلانے والی عورتوں کے ساتھ منہ کالا کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں سے کہا گیا کہ ان کے ساتھ اب جنسی تعلق زنا ہے۔ یہ جان کر انھوں نے ان عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا ارادہ کر لیا"۔ اسی طرح مجاہد نے بھی یہ بیان کیا کہ آیت کا نزول چند مخصوص عورتوں کے متعلق ہوا تھا جن کا کردار اوپر بیان کیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول منقول ہے کہ "آیت کا نزول ایک ایسے شخص کے بارے میں ہوا تھا جس نے ایک بیسوا سے اس شرط پر شادی کر رکھی تھی کہ وہ اس کے اخراجات برداشت کرتی رہے گی"۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے یہ بتایا کہ آیت میں نہی کی یہ وجہ ہے یعنی یہ کہ ایک شخص کسی عورت سے اس شرط پر شادی کرے کہ وہ اس کی بدکاری کے کاروبار میں مخل نہیں ہوگا۔

حبیب بن ابی عمرہ نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "نکاح سے ہمبستری مراد ہے"۔ ابن شبرمہ نے عکرمہ سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "جس وقت کوئی انسان زناکاری کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ اپنی جیسی زناکار عورت کے ساتھ منہ کالا کرتا ہے"۔ حضرت ابن عباسؓ کے غلام شعبہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں بدکاری کا اڈہ چلانے والی عورتیں ہوتی تھیں وہ اپنے دروازوں پر جھنڈیاں آویزاں کر دیتی تھیں جس طرح جانوروں کا علاج کرنے والے کیا کرتے تھے، ان جھنڈیوں کی وجہ سے وہ عورتیں پہچانی جاتیں اور لوگ ان کے پاس شہوت رانی کے لیے آتے جاتے۔ معمر نے ابراہیم نخعی سے اس آیت کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ نکاح سے وہ جماع مراد ہے جو ارتکاب زنا کی صورت میں ہوتا ہے"۔ عروہ بن الزبیر سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ابوبکر جصاص ان آراء پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان تمام حضرات نے آیت کے مفہوم کے متعلق یہ رائے دی ہے کہ اس میں زنا کے فعل میں دونوں کی شرکت کی خبر دی گئی ہے۔

اس معاملے میں عورت بھی مرد کی طرح ہے جب مرد زانی ہوگا تو عورت بھی اس کی طرح زانیہ ہوگی بشرطیکہ

اس نے بخوشی اس فعل قبیح کے ارتکاب کی خاطر اس کی بات مان لی ہو۔ جب عورت زانیہ ہوگی تو مرد بھی اس کی طرح زانی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے زنا کے فعل قبیح میں دونوں کی یکسانیت کا حکم بیان فرما دیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حد زنا اور آخرت کی سزا کے استحقاق میں بھی دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ نیز قطع موالات اور اس قسم کے دوسرے احکامات میں بھی دونوں یکساں ہوں گے۔ اس میں ایک اور قول بھی مروی ہے۔ عاصم الاحول نے حسن بصری سے آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "جس شخص کو حد لگ چکی ہو وہ صرف اسی عورت سے نکاح کرے گا جسے حد لگ چکی ہو۔"

زانیہ عورت سے نکاح کرنے کے بارے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، مجاہد، سلیمان بن یسار، سعید بن جبیر اور دیگر حضرات سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کا ارتکاب کرے اور کوئی اور شخص بھی اس کے ساتھ یہ فعل بد سر انجام دے دے تو پہلے زانی کے لیے اس کے ساتھ نکاح کر لینا جائز ہوگا۔ حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت براءؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے (ایک روایت کے مطابق) مروی ہے کہ جب تک یہ دونوں اکٹھے رہیں گے زانی ہی رہیں گے۔ حضرت علیؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ جب کوئی شوہر زنا کا ارتکاب کرے گا تو اس کی بیوی سے اسے علیحدہ کر دیا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب بیوی زنا کا ارتکاب کرے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے زانیہ عورت سے نکاح کی ممانعت کر دی ہے انھوں نے اس آیت کو اسی معنی پر محمول کیا ہے جبکہ فقہاء امصار نکاح کے جواز پر متفق ہیں نیز یہ کہ زنا زانیہ بیوی کو اس کے شوہر کے لیے حرام کر دینے کا موجب نہیں ہوتا نہ ہی میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واجب ہوتی ہے۔ قول باری (اَلزَّانِي لَا يَنْكِحُ اِلَّا زَانِيَةً) یا تو جملہ خبریہ کی صورت میں ہے جو اس کے حقیقی معنی ہیں یا جملہ انشائیہ کی صورت میں ہے اور نہی نیز تحریم پر دلالت کر رہا ہے۔ پھر نکاح کے ذکر سے یا تو ہمبستری مراد ہے یا عقد نکاح۔ اب اس فقرے کو جملہ خبریہ کی صورت دے کر خبر کے معنوں پر محمول کرنا ممتنع ہے۔ اگرچہ فقرے کے حقیقی معنی یہی ہیں۔ اس امتناع کی وجہ یہ ہے کہ ہم زانی مردوں اور زانیہ عورتوں کو ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ فقرہ خبر کی صورت میں نہیں ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ فقرہ میں حکم اور نہی مراد ہے۔ جب بات اس طرح ہے تو اب یا تو ہمبستری مراد ہوگی یا عقد نکاح۔ جبکہ لغت میں نکاح کے حقیقی معنی وطی اور ہمبستری کے ہیں۔ ہم نے یہ بات کئی مواقع پہ بیان کی ہے۔ اس لیے

اب اسے وطی کے معنوں پر محمول کرنا واجب ہو گیا جس طرح حضرت ابن عباس اور آپ کے ہم خیال مفسرین سے مروی ہے کہ نکاح سے جماع مراد ہے۔ نکاح کو عقد نکاح کے معنوں کی طرف کسی دلالت کی بنا پر پھیرا جا سکتا ہے اس لیے کہ نکاح کا یہ مجازی معنی ہے نیز یہ کہ جب حقیقی مراد ہو تا ثابت ہو گیا تو اب مجازی معنی کا دخول منتفی ہو گیا۔ نیز اگر نکاح سے عقد نکاح مراد ہوتا تو شوہر یا بیوی کے ارتکاب زنا کی بنا پر دونوں کے درمیان علیحدگی واجب نہ ہوتی اس لیے کہ میاں بیوی دونوں ہی پر زانی ہونے کے وصف کا اطلاق ہوتا تھا کیونکہ آیت زانیہ عورت کے ساتھ زانی مرد کے نکاح کی اباحت کی مقتضی ہے اس لیے یہ بات واجب ہوتی کہ عورت کے لیے اس مرد کے ساتھ نکاح کا جواز ہو جائے جس کے ساتھ اس نے منہ کالا کیا تھا۔ پیشتر اس سے کہ دونوں تائب ہو جاتے نیز یہ کہ زوجیت کی حالت میں میاں یا بیوی کی زناکاری ان دونوں کے درمیان علیحدگی کی موجب نہ بنتی۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی بھی اہل علم نے یہ مسلک اختیار کیا ہے۔ اسی طرح یہ بھی واجب ہو جاتا کہ زناکار مرد کے لیے مشرکہ سے نکاح کرنا اور زناکار عورت کے لیے مشرک سے نکاح کرنا جائز ہو جائے۔ جب کہ یہ بات متفقہ طور پر جائز نہیں ہے۔ نیز یہ کہ مشرک عورتوں سے نکاح کرنا اور مشرک مردوں کے نکاح میں مسلمان عورتوں کو دینا حرام اور منسوخ ہے۔ اس لیے آیت دو باتوں میں سے ایک پر دلالت کرتی ہے یا تو نکاح سے جماع مراد ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم خیال مفسرین سے مروی ہے یا آیت کا حکم منسوخ ہے جیسا کہ سعید بن المسیب سے مروی ہے۔

آیا زنا سے نکاح باطل ہو جاتا ہے؟

زنا سے نکاح باطل نہیں ہوتا اس پر بعض حضرات اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے راوی ہارون بن رباب ہیں۔ انھوں نے عبید اللہ بن عبید سے اسے نقل کیا ہے اسی طرح عبدالکریم الجزری نے ابوالزبیر سے اس کی روایت کی ہے۔ دونوں سندوں میں صحابی کا واسطہ نہیں ہے اس لیے یہ مرسل روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میری بیوی لامس یعنی ہاتھ لگانے والے کو نہیں روکتی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اپنی بیوی سے تعلقات زن و شو باقی رکھنے کا حکم دیا۔ ان حضرات نے اس شخص کے قول کو ان معنوں پر محمول کیا ہے کہ اس کی بیوی کسی ایسے شخص کو نہیں روکتی جو اس کے ساتھ زنا کرنا چاہتا ہے۔ تاہم اہل علم نے اس تاویل کو انتہائی طور پر ناپسند کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر یہ روایت درست مان لی جائے تو اس کے اصل معنی یہ ہوں گے کہ

اس شخص نے اپنی بیوی کو احمق اور بے وقوف قرار دیا ہے نیز اس میں سمجھ بوجھ کی کمی کی نشاندہی کی ہے ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ وہ اس کے مال کو ضائع ہونے سے نہیں بچا سکتی یعنی وہ اس کے مال کو کسی مانگنے والے سے روکتی ہے اور نہ ہی چور سے اسے محفوظ رکھتی ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ روایت کی یہ تاویل اولیٰ ہے اس لیے کہ اس کے الفاظ کے یہی حقیقی معنی ہیں جبکہ لمس کو وطی اور ہمبستری پر محمول کرنا کنایہ اور مجاز ہے۔ اس کے برعکس جن معنوں پر ہم نے روایت کو محمول کیا ہے وہ اولیٰ ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے زیادہ مناسب ہے جیسا کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ "جب تمھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت پہنچے تو اسے ان معنوں پر محمول کرو یعنی اس کے متعلق ان معنوں کا تصور کرو جو ہدایت سے زیادہ قریب، زیادہ پر لطف اور زیادہ مبنی بر تقویٰ ہوں"۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ یا تم نے عورتوں سے ملامست کی ہو) یہاں جماع کو لمس قرار دیا گیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نہیں کہا کہ اس کی بیوی کسی لامس کو نہیں روکتی بلکہ یہ کہا کہ اس کی بیوی کسی لامس کے ہاتھ کو نہیں روکتی، یہ بھی نہیں کہا کہ وہ کسی لامس کی شرمگاہ کو نہیں روکتی۔ ارشادِ باری ہے (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَیْكَ كِتَابًا فِیْ قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوْهُ بِاَیْدِیْهِمْ اگر ہم تم پر کوئی کتاب کاغذ میں لکھی ہوئی نازل کرتے اور وہ اسے اپنے ہاتھوں سے چھو لیتے) اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ لمس کے حقیقی معنی ہاتھ لگانا اور ہاتھ سے چھونا ہے۔ جریر الخطفی کسی گروہ پر اپنی ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے:

ألستم لئاما اذ ترومون جارهم ۔۔۔ ولولا هم لم تمنعوا كف لامس

کیا تم لوگ کمینے اور قابلِ مذمت نہیں ہو جبکہ تم ان کے پڑوسی پر ظلم ڈھانے کا قصد کر بیٹھے ہو اور اگر وہ لوگ نہ ہوتے اور تمھاری مدد نہ کرتے تو تم خود کسی ہاتھ لگانے والے کے ہاتھ کو بھی روک نہ سکتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ شاعر نے یہاں لمس سے وطی مراد نہیں لی ہے بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ تم لوگ خود تو اپنے در پے ہونے والے ظلم کا دفعیہ نہیں کر سکتے اور اپنے اموال کو ان لوگوں کے ہاتھوں سے بچا نہیں سکتے تو پھر تم ان کے پڑوسی پر ظلم کرنے کا ارادہ کیسے کرتے ہو؟

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس وقت تک زانیہ عورت سے نکاح کرنا اور اسے نکاح کے تحت رکھنا محظور و ممنوع ہے جب تک وہ زناکاری کا دھندا کرتی رہے۔ اگر چہ اس کا یہ فعل تنسیخ نکاح کو

فاسد کرنے میں مؤثر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف اہل ایمان محصن عورتوں اور اہل کتاب خواتین سے نکاح کی اباحت کی ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِکُمْ۔ اور محفوظ عورتیں بھی تمھارے لیے حلال ہیں خواہ اہل ایمان کے گروہ سے ہوں یا ان قوموں میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی) یعنی ان میں سے پاک دامن خواتین۔ نیز اگر زانیہ عورت سے زناکاری کے دھندے کی حالت میں نکاح کرلیا جائے تو اس میں یہ خطرہ موجود ہوگا کہ اس کے پیٹ سے کوئی ولد الزنا پیدا ہوگا اور وہ اسے اپنے شوہر کی طرف منسوب کرکے اس کا اسے وارث بنا دے گی۔

جن لوگوں نے زانیہ عورت سے نکاح کی اجازت دی ہے ان کی اس اجازت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب ایسی عورت زناکاری سے تائب ہوکر یہ دھندا چھوڑ چکی ہو۔ عورت کی زناکاری میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کو واجب نہیں کرتی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی بیوی پر تہمتِ زنا لگانے والے شوہر کے ساتھ اسے لعان کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کے بعد دونوں کی علیحدگی کا فرمان جاری کیا ہے۔ اگر عورت کے اندر زناکاری کا وجود علیحدگی کو واجب کردیتا تو پھر شوہر کی طرف سے اس پر زنا کی تہمت لگتے ہی علیحدگی واقع ہوجاتی اس لیے کہ شوہر نے علیحدگی واجب کرنے والے امر کا اعتراف کرلیا تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر یہ اعتراف کرلیتا کہ اس کی بیوی درحقیقت اس کی رضاعی بہن ہے یا اس کے باپ نے اس کے ساتھ ہمبستری کی تھی تو اس کے اس اعتراف کے ساتھ ہی دونوں کے درمیان علیحدگی ہوجاتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے لعان کے بعد علیحدگی کا حکم دے دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ زناکاری تحریم کی موجب ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو لعان کی بنا پر علیحدگی واجب نہ ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر صورتِ حال تمھارے قول کے مطابق ہوتی تو نفسِ قذف کے ساتھ ہی علیحدگی واجب ہوجاتی، لعان کی بنا پر علیحدگی کے وجوب کی نوبت ہی نہ آتی لیکن جب نفسِ قذف یعنی زنا کی تہمت لگاتے ہی علیحدگی واجب نہیں ہوئی تو اس سے معترض کے قول کے فساد پر دلالت حاصل ہوگئی۔

اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ لعان کی بنا پر علیحدگی واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لعان کی حیثیت عورت کے خلاف زنا کی گواہی دینے کی طرح ہے۔ جب عورت کے خلاف لعان کی بنا پر فیصلہ دے دیا گیا تو اس کے ساتھ ہی زنا کی وجہ سے علیحدگی کا حکم بھی دے دیا گیا۔ اس نکتے کے

جواب میں کہا جائے گا کہ یہ نکتہ بھی غلط ہے۔ اس لیے کہ عورت کے خلاف اکیلے شوہر کی زنا کی گواہی عورت کو زانیہ قرار دینے کی موجب نہیں ہوتی جس طرح شوہر کے خلاف اکیلی بیوی کی یہ گواہی کہ اس کا شوہر جھوٹا ہے، عورت پر تہمت کے سلسلے میں شوہر کو جھوٹا قرار دینے کی موجب نہیں بنتی کیونکہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کی دوسرے کے خلاف دی گئی گواہیوں میں سے کوئی گواہی دوسری گواہی کے مقابلہ میں اولیٰ نہیں ہوتی۔ اگر شوہر کے متعلق یہ حکم ہوتا کہ بیوی کے خلاف اس کی زنا کی گواہی کو قبول کر لیا جائے اور اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ اس گواہی کے تحت اس پر حدِ زنا جاری کر دی جائے جب عورت کو اس گواہی کی بنا پر حد نہیں لگتی تو یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ شوہر کے کہنے کی بنا پر عورت کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ وہ زانیہ ہے۔

حدّ قذف کا بیان

قول باری ہے۔ (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً) ۔ اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں ان کو اسّی کوڑے لگاؤ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ احصان کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جس کے ساتھ زانی پر رجم کے وجوب کا تعلق ہوتا ہے وہ یہ کہ زانی آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان ہو نیز کسی عورت سے اس کا نکاح صحیح ہو گیا ہو اور دونوں کو خلوت صحیحہ بھی میسر آ گئی ہو۔ دوسری قسم وہ احصان ہے جو تہمت لگانے والے پر حدِ قذف واجب کر دیتا ہے اور وہ یہ کہ جس پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہو وہ آزاد، عاقل، بالغ، عفیف اور مسلمان ہو۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین ہمیں کسی اختلاف رائے کا علم نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ پاک دامن عورتوں کا ذکر کیا ہے جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت سے پاکباز مرد بھی مراد ہیں اور ایک عفیف اور محصن مرد پر تہمتِ زنا لگانے والے پر اسی طرح حدِ قذف واجب ہو جاتی ہے جس طرح پاک دامن عورت پر تہمت لگانے کی بنا پر اس کا وجوب ہو جاتا ہے۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قول باری (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) میں تہمت سے تہمتِ زنا مراد ہے اگرچہ آیت کے الفاظ کے پس منظر میں اس پر غیر منصوص دلالت بھی موجود ہے۔ وہ اس طرح کہ جب آیت میں محصنات یعنی پاک دامن عورتوں کا ذکر ہوا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ان پر تہمت لگانے کے معنی یہ ہیں کہ ان کی پاک دامنی پر تہمت لگائی جائے۔ اور پاک دامن پر تہمت لگانے کے معنی ہیں کہ ان پر زنا کی تہمت لگائی جائے۔ آیت کے الفاظ کی دلالت کے پس منظر میں ایک اور وجہ سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ قول باری ہے: (ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ) یعنی اپنی تہمت کی صداقت کے حق میں چار گواہ

پیش نہ کر سکے۔ اب یہ بات سب کو معلوم ہے کہ گواہوں کی یہ تعداد زنا کے جرم کی گواہی میں ضروری ہے اس گواہی کے لیے یہ تعداد شرط ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ قول باری (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) میں زنا کی تہمت مراد ہے۔ یہ بات ایک اور چیز پر بھی دلالت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ جس قذف یعنی تہمت کی بنا پر حد قذف واجب ہوتی ہے وہ صریح الفاظ میں زنا کی تہمت ہے تہمت کی یہی وہ صورت ہے کہ اگر اس پر چار گواہ پیش کیے جائیں گے تو تہمت زدہ شخص پر حد جاری کی جائے گی۔ اگر فحوائے لفظ میں اس پر دلالت نہ ہوتی تو رمی یعنی تہمت کا لفظ زنا کے ساتھ خاص نہ ہوتا۔ اس کا تعلق تہمت کی دوسری صورتوں مثلاً چوری کی تہمت یا کفر یا شراب نوشی کی تہمت نیز دوسرے ممنوعہ افعال کی تہمت کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں لفظ اپنے حکم کے ایجاب میں خود کفیل نہ ہوتا بلکہ مجمل ہونے کی بنا پر اسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہوتی اور اس کے حکم کا ایجاب اسی بیان و تفصیل پر موقوف ہوتا۔

بہر حال جو بھی شکل ہوتی یہاں تو بالاتفاق زنا کی تہمت مراد ہے۔ جب اتفاق کی یہ صورت ہے تو قول باری اپنے مفہوم کے لحاظ سے کچھ اس طرح ہے "اور وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں" کیونکہ اتفاق کے حصول کی حیثیت یہ ہے کہ گویا الفاظ میں بھی یہ مذکور ہے اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ حد قذف کا وجوب صرف زنا کی تہمت تک محدود رہے۔ کسی اور تہمت کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو۔ اگر کوئی شخص صریح الفاظ میں کسی پر زنا کی تہمت نہیں لگاتا بلکہ تعریض و اشارے کنائے میں یہ بات کرتا ہے تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء نیز سلف میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام زفر، امام محمد، ابن شبرمہ، سفیان ثوری حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ زنا کی تعریض کی بنا پر حد قذف واجب نہیں ہوتی امام مالک کا قول ہے کہ اس صورت میں بھی اس پر حد واجب ہوتی ہے۔ اوزاعی نے زہری سے، انھوں نے سالم سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ زنا کی تعریضاً تہمت لگانے پر بھی حد قذف جاری کر دیتے تھے۔

ابن وہب نے امام مالک سے، انھوں نے ابوالرجال سے، انھوں نے اپنی والدہ عمرہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں دو شخص ایک دوسرے کے خلاف گالم گلوچ پر اتر آئے۔ ایک نے دوسرے سے کہا۔ "بخدا! میرا باپ زانی نہیں تھا اور نہ ہی میری ماں زانیہ تھی" جب یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے پاس پہنچا تو آپ نے اس فقرے کے متعلق لوگوں کی رائے معلوم کی،

ایک نے کہا کہ اس شخص نے اپنے اس فقرے کے ذریعے اپنے والدین کی تعریف کی ہے۔ دوسرے لوگوں نے کہا کہ وہ اپنے والدین کی اس کے سوا کوئی اور تعریف بھی تو کر سکتا تھا۔ ان لوگوں نے حضرت عمرؓ کو مشورہ دیا کہ اسے قذف کی حد لگنی چاہیے چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسے اسی کوڑے لگوائے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس بارے میں جن لوگوں کی رائے معلوم کی تھی وہ سب کے سب صحابہ کرامؓ ہی ہوں گے جن کا اس بارے میں اختلاف قابل تسلیم ہے۔

اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سلف کے مابین اس بارے میں اختلاف رائے ہے پھر جب یہ بات ثابت ہے کہ آیت میں تہمت سے تہمت زنا ہے تو اب ہمارے لیے تہمت زنا کے سوا کسی اور تہمت پر حد واجب کرنا جائز نہیں رہا۔ کیونکہ حدود کے اثبات میں قیاس کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ ان کے اثبات کا طریقہ تو صرف یہ ہے کہ اس پر امت کا اتفاق ہو چکا ہو یا پھر شریعت کی طرف سے اس بارے میں رہنمائی کر دی گئی ہو جسے توقیف کہتے ہیں۔ یہ بات تعریضاً زنا کی تہمت کی صورت میں معدوم ہے۔ حضرت عمرؓ کا تعریض کے متعلق دوسرے لوگوں سے مشورہ لینا اور ان کی رائے معلوم کرنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس سلسلے میں ان کے پاس کوئی شرعی دلیل یا رہنمائی یعنی توقیف موجود نہیں تھی اور جس شخص نے جو بھی رائے دی اس نے اپنے اجتہاد اور سمجھ بوجھ کے مطابق دی۔ نیز تعریض کی حیثیت اس کنایہ جیسی ہوتی ہے جس میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے۔ اور احتمال کی بنا پر حد واجب کر دینا جائز نہیں ہوتا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے تعریض کا فقرہ کہنے والا شخص حد سے بری ہوتا ہے ہم اسے شک کی بنا پر کوڑے نہیں لگا سکتے جبکہ ایسا فقرہ جس میں کئی احتمالات ہوں مشکوک کے درجے میں ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یزید بن رکانہؓ نے جب اپنی بیوی کو بتّۃ کے لفظ سے طلاق دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہ حلف لیا کہ میں نے صرف ایک طلاق کی نیت کی ہے۔ آپ نے احتمال کی بنا پر تین طلاق ان پر لازم نہیں کیں۔

اسی لیے فقہاء کا قول ہے کہ طلاق کنایات میں دلالت کے بغیر کنایہ کو طلاق قرار نہیں دیا جائے گا۔ واضح رہے کہ درج بالا روایت میں طلاق کے سلسلے میں مذکور لفظ کا تعلق بھی طلاق کنایہ سے ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ادرؤا الحدود بالشبہات، شبہات کی بنا پر حدود کو ہٹا دیا کرو) تعریض کی کم سے کم صورت جبکہ اس میں تہمت اور غیر تہمت دونوں کا احتمال ہو یہ ہے کہ وہ حد کے سقوط کے لیے شبہ کا کام دے جائے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے عدت

کے دوران تعریضاً پیغام نکاح دینے اور رمز گیا ایسا کرنے کے حکم میں فرق رکھا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔ (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا) زمانہ عدت میں خواہ تم ان بیوہ عورتوں کے ساتھ منگنی کا اشارے کنائے میں ظاہر کرو، خواہ دل میں چھپائے رکھو دونوں صورتوں میں کوئی مضائقہ نہیں اللہ جانتا ہے کہ ان کا خیال تو تمہارے دل میں آئے گا ہی۔ مگر خفیہ عہد و پیمان نہ کرنا) یعنی تم ان سے نکاح کرنے کا خفیہ عہد و پیمان نہ کرنا۔ اللہ تعالیٰ نے تعریض نکاح کو دل میں چھپائے ہوئے نکاح کے خیال جیسا قرار دیا۔ قذف میں تعریض کا بھی یہی حکم ہونا ضروری ہے۔ ان دونوں میں مشترک بات یہ ہے کہ تعریض میں بھی چونکہ احتمال ہوتا ہے اس لیے احتمال کے وجود کی بنا پر اسے دل میں چھپائے ہوئے خیال کی مانند قرار دیا گیا۔

غلام کی حدِ قذف

غلام کی حد قذف کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد، امام مالک، زفر، عثمان البتی، امام شافعی اور سفیان ثوری سب کا قول ہے کہ اگر غلام کسی آزاد کو قذف کرے گا تو اسے چالیس کوڑے لگیں گے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اسی کوڑے لگیں گے۔ سفیان ثوری نے جعفر بن محمد سے، انھوں نے اپنے والد سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے قذف میں غلام کو چالیس کوڑے لگانے کا حکم دیا تھا۔ سفیان ثوری نے ابن ذکوان سے، انھوں نے عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور ان کے بعد کے خلفاء کا زمانہ دیکھا ہے۔ میں نے سب کو یہی دیکھا کہ وہ غلام کو حد قذف میں چالیس کوڑے لگاتے تھے، ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، سالم، سعید بن المسیب اور عطا کا بھی یہی مسلک ہے۔ لیث بن ابی سلیم نے القاسم بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے ایک غلام کے متعلق جس نے کسی آزاد پر زنا کی تہمت لگائی تھی، اسی کوڑے لگانے کا فیصلہ سنایا تھا۔

ابوالزناد کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حدّ قذف میں ایک غلام کو اسی کوڑے لگوائے تھے۔ تاہم سلف کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حد زنا میں غلام کو پچاس کوڑے لگیں گے جو آزاد غیر محصن زانی کی سزا کا نصف ہے۔ یہ تخفیف غلامی کی بنا پر ہے۔ ارشاد باری ہے

(فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ.
پھر جب وہ حصارِ نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور اس کے بعد کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان پر اس سزا کی بہ نسبت آدھی سزا ہے جو خاندانی عورتوں (محصنات) کے لیے مقرر ہے) اس آیت میں لونڈی کی حد کا حکم منصوص طریقے سے بیان کر دیا نیز یہ بتا دیا کہ آزاد عورت کے لیے مقرر کردہ سزا کا نصف لونڈی کی سزا ہوگی۔ دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غلامی کی مشترک علت کی بنا پر غلام کا حکم بھی لونڈی جیسا ہے۔ اس لیے غلامی کی وجہِ مشترک کی بنا پر غلام کی حدِ قذف آزاد آدمی کو لگنے والی حدِ قذف کا نصف ہونی چاہیے۔

دیوانے یا بچے پر قذف کے بارے میں آراءِ ائمہ

اگر کوئی شخص کسی دیوانے یا بچے پر زنا کی تہمت لگائے تو ایسے شخص کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے رفقاء، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے شخص کو حدِ قذف نہیں لگے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ بچے پر زنا کی تہمت لگانے والے کو حد نہیں لگے گی۔ اگر وہ بالغ نہ ہو چکا ہو خواہ اس جیسا بچہ جماع کی قدرت کیوں نہ رکھتا ہو۔ اگر کسی ایسی بچی پر کسی نے زنا کی تہمت لگا دی ہو جس کے ساتھ ہمبستری کی جا سکتی ہو تو قاذف کو حد لگے گی خواہ بچی کو ابھی حیض نہ بھی آیا ہو۔ دیوانے پر زنا کی تہمت لگانے والے کو حد لگے گی۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ دیوانے کے قاذف کو حد لگے گی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ دیوانہ، بچہ اور بچی سے زنا کا صدور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ان کا جماع زنا نہیں کہلا سکتا۔ زنا ایک مذموم فعل ہے جس پر ایک شخص عتاب کا سزاوار ہوتا ہے۔ اور یہ تینوں افراد مرفوع القلم ہونے کی وجہ سے اپنے افعال مذمومہ پر عتاب کے مستحق قرار نہیں پاتے اس لیے ان پر زنا کی تہمت لگانے والا دیوانے پر تہمت لگانے والے کی طرح ہے کیونکہ ایسے قاذف کے جھوٹ کا سب کو علم ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ایسے افراد سے یہ فعل سرزد ہو بھی جائے تو اس کی وجہ سے انھیں کسی بدنامی اور شرمندگی کا سامنا کرنا نہیں پڑتا۔ اسی طرح اگر کسی نے ان پر اس فعلِ قبیح کی تہمت لگا دی تو بھی انھیں کسی بدنامی اور شرمندگی کا سامنا کرنا نہیں پڑے گا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ حد کے نفاذ کا مطالبہ اس شخص کا حق ہے جس پر تہمت زنا لگائی گئی ہو اس بارے میں کسی شخص کا اس کے قائم مقام ہونا جائز نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس معاملے میں وکالت و نیابت قابلِ قبول ہوتی ہے۔ جب یہ بات اس طرح ہے تو قذف

کے وقت حد کے نفاذ کا مطالبہ کسی پر واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے حد بھی واجب نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ حد جب واجب ہوتی ہے تو قذف کی بنا پر واجب ہوتی ہے کسی اور وجہ سے واجب نہیں ہوتی۔

اگر یہاں یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ کسی شخص پر اگر اس کی موت کے بعد زنا کی تہمت لگائی جائے تو اس کے بیٹے کو حق حاصل ہوتا ہے کہ حدِ قذف میں قاذف کو پکڑوا دے۔ اسی طرح دوسرے کی طرف سے حدِ قذف کا مطالبہ کرنا جائز ہونا چاہیے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ درج بالا صورت میں بیٹا دراصل اپنی ذات کی طرف سے حد قذف کا مطالبہ کرتا ہے اس لیے کہ اس قذف کی وجہ سے اس کے نسب کے متعلق شکوک وشبہات پیدا ہوجاتے ہیں۔ اس طرح وہ گویا باپ کی طرف سے حد کا مطالبہ نہیں کرتا۔ نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بچے کے قاذف پر حد قذف جاری نہیں ہوگی تو بچی کے قاذف کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے اس لیے کہ یہ دونوں اہل تکلیف میں سے نہیں ہیں۔ اور ان سے زنا کا صدور درست نہیں ہوتا۔ اسی علت کی بنا پر دیوانے کے قاذف کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر کوئی شخص پورے ایک گروہ پر زنا کی تہمت لگاتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس بارے میں فقہا کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، سفیان ثوری اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر اس نے ایک فقرے کے ذریعے سب پر زنا کی تہمت لگائی ہے تو اس پر صرف ایک حد واجب ہوگی۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اگر اس نے پوری جماعت کو "یا زناۃ" (اے زناکارو) کہا تو اس پر ایک حد واجب ہوگی لیکن اگر اس نے ہر فرد کو "یا زانی" کہہ کر پکارا ہو تو اس پر ہر فرد کے بدلے ایک حد واجب ہوگی۔ شعبی کا بھی یہی قول ہے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر اس نے پوری جماعت پر زنا کی تہمت لگائی ہے تو اس پر اس جماعت کے ہر فرد کے بدلے ایک حد واجب ہوگی۔ اگر اس نے ایک شخص سے یہ کہا "زنیت بفلانۃ" (تو نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے) تو اس پر ایک حد واجب ہوگی اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے ابوبکرہ اور ان کے ساتھیوں پر ایک حد جاری کی تھی اور عورت کی طرف سے دوسری حد جاری نہیں کی تھی۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر وہ کسی سے یہ کہے "یا زانی بن زانٍ (اے زانی کے بیٹے زانی) تو اس پر دو حد واجب ہوگی۔ اگر وہ پورے گروہ کو "یا زناۃ" کہے تو اس پر ایک حد واجب ہوگی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر وہ یہ کہے " جو شخص اس گھر میں داخل ہے وہ زانی ہے " تو اس پر اس گھر میں داخل تمام افراد کے بدلے حد واجب ہو گی بشرطیکہ ان افراد کو اس قذف کی اطلاع ہو۔ المزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا قول ہے کہ اگر وہ پورے گروہ کو ایک فقرے کے ذریعے قذف کرے گا تو اس پر ہر فرد کے بدلے ایک حد واجب ہو گی۔ اگر وہ ایک شخص کو " یا ابن الزانیین (اے دو زانیوں کے بیٹے) کہہ کر پکارے گا تو اس پر دو حدود واجب ہوں گی۔ " احکام القرآن " میں انھوں نے لکھا ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی پر کسی مرد کے ساتھ زنا کی تہمت لگائے گا تو لعان کرے گا اور اس مرد کے بدلے سے حد نہیں لگائی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً) یہ بات واضح ہے کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ تہمت لگانے والوں میں سے ہر ایک کو اسی اسی کوڑے لگائے جائیں۔ گویا آیت کی عبارت اس طرح ہے۔ " ومن رمی محصنا فعلیه ثمانون جلدة " جو شخص کسی محصن پر زنا کی تہمت لگائے گا اسے اسی کوڑے لگیں گے) یہ چیز اس بات کی مقتضی ہے کہ محصنات کی جماعت پر زنا کی تہمت لگانے والے کو اسی سے زائد کوڑے نہ مارے جائیں۔ جو شخص محصنات کی جماعت کے قاذف پر اسی سے زائد کوڑے یعنی ایک سے زائد حد واجب کرے گا وہ آیت کے حکم کی مخالفت کا مرتکب ٹھہرے گا اس پر سنت کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن بشار نے، انھیں ابن ابی عدی نے، انھیں ہشام بن حسان نے، انھیں عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ہلالؓ بن امیہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء کے ساتھ زنا کاری کی تہمت لگائی۔ آپؐ نے ان سے فرمایا " ثبوت یعنی گواہ پیش کرو ورنہ اپنی پشت پر کوڑے کھاؤ " ہلال نے عرض کیا۔ " اللہ کے رسولؐ، جب ہم سے کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو منہ کالا کرتے ہوئے دیکھ لے تو آیا اس وقت وہ ثبوت یعنی گواہ تلاش کرنے میں لگ جائے؟ " حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے جواب میں یہی فرماتے رہے کہ گواہ لاؤ ورنہ حد کے لیے اپنی پیٹھ دکھاؤ۔ اس پر ہلالؓ نے عرض کیا۔ قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق دے کر مبعوث کیا۔ میں سچ کہہ رہا ہوں، اللہ تعالیٰ میرے بارے میں ضرور کوئی حکم نازل کرے گا جو میری پشت کو کوڑوں سے بری کر دے گا " اس وقت یہ آیت نازل ہوئی (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ یَکُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ۔ جو لوگ اپنی

بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور ان کے پاس اپنی ذات کے سوا اور کوئی گواہ نہیں ہوتے...)
حضرت ابن عباسؓ نے حدیث کا بقیہ حصہ بھی بیان کیا۔

محمد بن کثیر نے روایت کی، انھیں مخلد بن الحسین نے ہشام سے، انھوں نے ابن سیرین سے انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء کے ساتھ بدکاری کی تہمت لگائی۔ یہ معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا۔ آپؐ نے ہلال کو چار گواہ پیش کرنے کا حکم دیا ورنہ اپنی پشت پر حد کے کوڑے کھاؤ۔ آپؐ نے یہ بات کئی دفعہ فرمائی۔ اس موقع پر لعان کی آیت نازل ہوئی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) میں سب کے لیے عام حکم تھا اس میں بیویاں بھی شامل تھیں اور دوسری عورتیں بھی۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال بن امیہ سے چار گواہ پیش کرنے یا حد قذف میں پیٹھ پر کوڑے کھانے کا حکم دیا تھا۔ نیز آیت کا عموم بھی اس بات کا مقتضی تھا۔ پھر ہلالؓ نے اگرچہ اس تہمت میں دو افراد کو ملوث کیا تھا ایک اپنی بیوی اور دوسرے شریک بن سحماء کو، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر صرف ایک ہی حد واجب کی تھی، حتیٰ کہ آیت لعان کا نزول ہوگیا اور اس طرح بیویوں کو قذف کرنے کی صورت میں لعان، اجنبی عورتوں کے قذف میں حد کے قائم مقام بن گیا لیکن پوری ایک جماعت کو قذف کرنے کی صورت میں ایک حد کا وجوب منسوخ نہیں ہوا جو دراصل اس روایت کا موجب اور سبب تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جماعت کو قذف کرنے والے پر ایک ہی حد واجب ہوتی ہے۔

نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ اگر حد کو واجب کرنے والے تمام اسباب ایک شخص کی ذات سے کئی مرتبہ وقوع پذیر ہوں تو اس صورت میں اس پر صرف ایک ہی حد واجب ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کئی دفعہ زنا کرے یا کئی دفعہ چوری کرے یا کئی دفعہ شراب نوشی کرے تو اس پر صرف ایک حد واجب ہوگی۔ اس طرح ایک جنس کے حدود کا اجتماع بعض کے سقوط کا موجب بن جاتا ہے اور صرف ایک حد پر اقتصار کرلیا جاتا ہے۔ حد قذف اور مذکورہ بالا حدود میں مشترک بات یہ ہے کہ یہ سب حدود ہیں۔ اگر آپ چاہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان سب میں مشترک چیز یہ ہے کہ شبہ کی بنا پر ان کا سقوط ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حد قذف انسان کا حق ہوتا ہے اس لیے اگر کوئی شخص ایک جماعت کو قذف کرے تو اس میں شامل ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ اپنا حق وصول کرنے کا حق ہونا چاہیے۔ اس کی دلیل یہ ہے

کہ جب تک تہمت زدہ انسان یعنی مقذوف کی طرف سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا اس وقت تک قاذف کو حد نہیں لگے گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حد قذف بھی زنا، چوری اور شراب نوشی میں واجب ہونے والے دوسرے تمام حدود کی طرح اللہ کا حق ہے۔ صرف اس کا مطالبہ کرنا آدمی کا حق ہوتا ہے۔ نفس حد آدمی کا حق نہیں ہوتا۔ آدمی کو اس حد کے مطالبہ کا حق حاصل ہونا اس بات کا موجب نہیں ہے کہ خود حد بھی آدمی کا حق بن جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حد سرقہ کا ثبوت کسی آدمی کے مطالبہ پر ہوتا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قطع ید بھی آدمی کا حق بن جائے۔

یہی صورت حال حد قذف کی بھی ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے حد قذف کو معاف کرنے اور اسے وراثت میں منتقل کر دینے کی اجازت نہیں دی ہے۔ یہ حد اللہ کا حق ہے اس پر ایک مسئلے میں سب کا اتفاق دلالت کرتا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ غلام کو حد قذف کے چالیس کوڑے مارے جائیں گے۔ اگر یہ حد کسی آدمی کا حق ہوتی تو صرف اس بنا پر آزاد اور غلام کے حکم میں فرق نہ ہوتا کہ کوڑوں کی تعداد کو نصف کرنا ممکن ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ انسانوں کے خلاف کیے گئے جرائم میں آزاد اور غلام دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اگر غلام کسی کو قتل کرے گا تو اس کی گردن پر خون ثابت ہو جائے گا اگر اس نے عمداً اس کا ارتکاب کیا ہو گا تو اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ اگر اس نے خطاً ایسا کیا ہو گا تو اس پر دیت واجب ہو جائے گی۔ یہی صورت آزاد کے ارتکاب قتل کی بھی ہے کہ قتل عمد میں اسے قتل کر دیا جائے گا اور قتل خطأ میں اس پر دیت واجب ہو جائے گی۔ اگر حد قذف کسی آدمی کا حق ہوتی تو اس کی تنصیف کے امکان کے باوجود آزاد اور غلام کی حدمیں کوئی فرق نہ ہوتا۔ اسی طرح لوگوں کے اموال ضائع کرنے کی بنا پر عائد ہونے والے حکم تاوان میں آزاد اور غلام کے مابین یکسانیت ہوتی ہے جو تاوان ایک آزاد پر عائد ہو گا وہی غلام پر بھی عائد ہو جائے گا۔

اگر تہمت زدہ انسان یعنی مقذوف کی طرف سے حد جاری کرنے کا مطالبہ نہ کیا جائے تو کیا ایسی صورت میں حد جاری کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام شافعی اور اوزاعی کا قول ہے کہ مقذوف کے مطالبہ پر ہی حد جاری ہو گی۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اگر مقذوف کی طرف سے استغاثہ نہ بھی ہو امام یعنی حکومت کی طرف سے قاذف کو حد کی سزا دی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب تک مقذوف کی طرف سے حد کا مطالبہ نہیں ہو گا اس وقت تک امام یعنی سٹیٹ حد جاری نہیں کرے گی۔ البتہ اگر امام المسلمین نے خود اسے قذف کرتے ہوئے سن لیا ہو تو دوسرے عادل گواہوں کے وجود کی صورت میں وہ اس پر حد جاری کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب - آپس میں ایک دوسرے پر واجب ہونے والی حد کو معاف کرتے رہو۔ جس حد کی خبر مجھ تک پہنچ جائے گی وہ واجب ہو جائے گی۔ اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس حد کی خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جاتی آپ اسے نظر انداز نہیں کر سکتے تھے بلکہ اسے نافذ کر دیتے۔ جب آپ نے ہلال بن امیہؓ کو اپنی بیوی پر شریک بن سمحا کے ساتھ زنا کاری کی تہمت لگانے کی بنا پر فرمایا کہ یا تو چار گواہ لے آؤ یا پھر کوڑوں کے لیے اپنی پیٹھ کھول دو، پھر انھوں نے گواہ پیش کیے اور نہ ہی ان پر حد قذف جاری ہوئی کیونکہ مقذوف یعنی شریک بن سمحا، نے حد جاری کرنے کا مطالبہ نہیں کیا تھا، تو اس پوری صورت حال سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مقذوف کی طرف سے مطالبہ کے بغیر حد قذف جاری نہیں ہوگی۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت زید بن خالدؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے مزدور زانی کے واقعہ کے سلسلے میں روایت کی ہے۔ زانی کے باپ نے بیان دیا تھا کہ میرے بیٹے نے اس شخص (بیٹے کو مزدور رکھنے والے) کی بیوی کے ساتھ بدکاری کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت پر زنا کی تہمت لگانے کے باوجود اس پر حد قذف جاری نہیں کی بلکہ قبیلہ اسلم کے ایک شخص سے فرمایا۔" انیس، اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ، اگر اس کی بیوی زنا کا اعتراف کرے تو اسے رجم کر دو۔

حد قذف چونکہ اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ قذف کی بنا پر مقذوف کی عزت پر اس جہت سے حرف آتا ہے کہ پاکدامنی کے باوجود اسے زنا کے الزام میں ملوث کر دیا جاتا ہے اس لیے اس حد کا مطالبہ بھی اس کا حق ہونا چاہیے نہ کہ امام یا حکومت کا جس طرح حد سرقہ اس بنا پر واجب ہوتی ہے کہ اس کے ذریعے مال مسروقہ کے مالک کی محفوظ جگہ یعنی حرز کی بے حرمتی کر کے اس کے مال پر قبضہ کر لیا جاتا ہے اس لیے جب تک مال مسروقہ کے مالک کی طرف سے مطالبہ نہیں ہوگا اس وقت تک حد کا ثبوت نہیں ہوگا۔ امام مالک کا یہ قول بے معنی ہے کہ اگر امام المسلمین خود قاذف کو قذف کرتے ہوئے سن لے اور اس کے ساتھ عادل گواہ بھی ہوں تو اس صورت میں وہ اس پر حد جاری کرے گا اس لیے کہ اگر اس صورت میں مقذوف کی طرف سے مطالبہ کے بغیر امام المسلمین کو حد جاری کرنے کا حق حاصل ہو تو پھر یہ ضروری ہے کہ امام المسلمین کے سماع مع الشہود اور عدم سماع کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو۔

قاذف کی گواہی کا بیان

قولِ باری ہے (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ - اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہ خود ہی فاسق ہیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قاذف اگر اپنے قذف پر چار گواہ پیش نہ کرے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ نے اس پر تین احکام لگائے ہیں۔ ایک تو اسّی کوڑوں کا حکم، دوسرا اس کی گواہی کے بطلان کا حکم اور تیسرا اس کے فسق کا حکم یہاں تک کہ وہ توبہ کرے۔ اہل علم کا اس پر تو اتفاق ہے کہ قاذف اگر کسی پر زنا کی تہمت لگاتا ہے اور پھر چار گواہ پیش نہیں کر سکتا تو نفس قذف کے ساتھ ہی اس پر حد قذف واجب ہو جائے گی۔ تاہم ان کے درمیان ایسے شخص پر درج بالا احکام کے لزوم اور قذف کی بنا پر ان کے ثبوت کے متعلق اختلاف رائے ہے۔

کچھ حضرات تو اس بات کے قائل ہیں کہ اس پر حد قذف جاری ہونے سے پہلے ہی اس کی گواہی باطل اور اس پر فسق کا داغ چسپاں ہو جائے گا۔ لیث بن سعد اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر اور امام مالک کا قول ہے کہ جب تک اس پر حد جاری نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی گواہی قابلِ قبول ہو گی۔ ان کے اس قول کا تقاضا ہے کہ جب تک اس پر حد جاری نہ ہو جائے اس وقت تک اس پر فسق کا نشان چسپاں نہیں ہو گا اس لیے کہ اگر اس پر یہ علامت چسپاں ہو جاتی تو اس کی گواہی بھی قابلِ قبول نہ ہوتی۔ کیونکہ فسق کا داغ ایسے شخص کی گواہی کو باطل کر دیتا ہے۔ اگر اس کا فسق فعلی ہو اعتقادی اور دینی نہ ہو۔ اس قول کی صحت کی دلیل یہ آیت ہے۔ (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا) آیت نے قاذف کے قذف پر اس کی طرف سے گواہی پیش نہ کر سکنے کی صورت میں اس کی گواہی کے بطلان کا حکم واجب کر دیا۔ اس میں دو طرح سے اس بات پر دلالت موجود ہے کہ جب تک اس پر حد جاری نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی گواہی جائز

اور اس کی عدالت قائم رہے گی۔

پہلی دلالت اس قول باری میں ہے (ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ) حرف ثُمَّ لغت کے لحاظ سے تراخی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ چیز اس بات کی مقتضی ہے کہ قذف کرنے کے بعد ٹھہر کر جب قاذف گواہ پیش کرے گا تو وہ نفس قذف کے ساتھ فاسق گردانا نہیں جائے گا۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ) اس طرح آیت کی عبارت اس طرح ہوگی "ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" (پھر وہ چار گواہ پیش نہ کریں تو یہی لوگ فاسق ہیں) اللہ تعالیٰ نے ان پر فسق کا حکم قذف کے وقت سے متاخر کر کے اس صورت میں عائد کیا جب وہ چار گواہ پیش کرنے سے عاجز رہیں۔ اس لیے جو حضرات نفس قذف کے ساتھ ان پر فسق کا حکم عائد کر دیتے ہیں وہ آیت کے حکم کی مخالفت کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ قذف کی بنا پر قاذف کی گواہی رد نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفس قذف سے قاذف کی گواہی باطل نہیں ہوتی۔ نیز اگر نفس قذف کی بنا پر قاذف کی گواہی باطل ہو جاتی تو پھر مقذوف کی زناکاری پر قاذف کی طرف سے گواہی قائم نہ کرنا اس کی گواہی کو باطل نہ کرتا کیونکہ اس کی گواہی اس سے پہلے ہی باطل ہو چکی ہے۔

ایک اور وجہ سے بھی ہماری بات درست ہے وہ یہ کہ آیت کے لفظ سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ قاذف کی گواہی اس وقت تک باطل قرار نہ دی جائے جب تک تہمت زنا پر اس کی طرف سے گواہی قائم کرنا ممکن ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق ان کلمت فلانا ثم لم تدخلی الدار" (اگر تم فلاں شخص سے کلام کرو اور پھر گھر میں داخل نہ ہو تو تم پر طلاق) تو اس صورت میں اگر وہ فلاں شخص سے بات کرے اور پھر اس گھر میں اپنی موت تک داخلہ چھوڑے رکھے تو اسے طلاق نہیں ہوگی۔ البتہ موت سے قبل جا کر اسے طلاق ہوگی اور اس کی موت اور طلاق میں فاصلہ نہیں ہوگا۔ اگر وہ اپنی بیوی سے یہ کہتا "انت طالق ان کلمت فلانا ولم تدخلی الدار" (اگر تم فلاں شخص سے گفتگو کرو اور گھر میں داخل نہ ہو تو تم پر طلاق) تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ اس صورت میں کلام کرنا اور موت تک گھر میں داخل نہ ہونا طلاق واقع ہونے کی شرط ہوتا۔ شوہر کے قول "انت طالق ان کلمت فلانا ثم دخلت الدار" (اگر تم فلاں شخص سے کلام کرو اور پھر گھر میں داخل ہو جاؤ تو تم پر طلاق) اور اس کے اس قول "ان کلمت فلانا ثم لم تدخلیھا" (اگر تم فلاں شخص سے کلام کرو اور پھر گھر میں داخل نہ ہو) کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اگرچہ دونوں فقروں میں

اس جہت سے فرق ہے کہ ایک میں داخلہ کا وجود اور دوسرے میں داخلہ کی نفی قسم کی شرط ہے۔ جب یہ بات اس طرح ہے اور دوسری طرف قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ) قاذف کی گواہی کے بطلان کے لیے دو شرطوں کا مقتضی ہے ایک شرط تہمت زنا ہے اور دوسری مقذوف کی زناکاری پر گواہوں کا عدم وجود جو قذف کے وقت سے متراخی ہو یعنی اس میں تاخر زمانی پایا جائے اور اس تاخر زمانی میں اسے گواہی ہاتھ نہ آسکے۔ تو جب تک مقذوف کی زناکاری پر قاذف کے لیے گواہی قائم کرنا ممکن ہو گا اس وقت تک آیت کے الفاظ کا مقتضی یہ رہے گا کہ قاذف کو اس کی اصل حالت پر برقرار رہنے دیا جائے یعنی اس کی گواہی کے بطلان کا حکم نہ لگایا جائے۔

نیز قاذف پر نفس قذف کے ساتھ ہی یا تو جھوٹ کا حکم لگا دیا جائے اور اس کی گواہی کے بطلان کا فیصلہ کر لیا جائے یا اس پر حد قذف جاری ہونے پر اسے جھوٹا قرار دیا جائے۔ اگر نفس قذف کے ساتھ ہی اس پر جھوٹ کا حکم لگا دیا جائے اور اسی بنا پر اس کی گواہی باطل قرار دی جائے تو اس صورت میں پھر یہ ضروری ہو گا کہ مقذوف کی زناکاری پر اس کے پیش کیے ہوئے ثبوت کو تسلیم نہ کیا جائے اس لیے کہ اس پر جھوٹ کا حکم پہلے ہی لگ چکا ہے۔ قذف کے سلسلے میں اس پر جھوٹ کا حکم دراصل ان لوگوں کی گواہی کے بطلان کا حکم ہے جو قاذف کی سچائی پر اس صورت میں گواہی دیں کہ مقذوف واقعی زناکار ہے جب فقہاء کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ مقذوف کے خلاف قاذف کی طرف سے اس کی زناکاری پر مہیا کردہ ثبوت یعنی گواہی وغیرہ قابل قبول ہے۔ اور یہ چیز قاذف سے حد قذف کو ساقط کر دیتی ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قاذف کا قذف اس کے کاذب ہونے کو لازم نہیں کرتا۔ اس لیے اس کی گواہی کا باطل نہ ہونا بھی واجب ہو گیا کیونکہ اس پر کذب کا حکم ثابت نہ ہو سکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کی زبان سے ہم کوئی ایسی خبر سنیں جس کے سچ یا جھوٹ ہونے کا ہمیں کوئی علم نہ ہو تو اس خبر کی بنا پر ایسے شخص کی گواہی باطل قرار نہیں دی جا سکتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگاتا ہے تو نفس قذف کی بنا پر اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی۔ نہ ہی اس پر کذب کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کے ایجاب کا کوئی جواز باقی نہ رہتا۔ نہ ہی اسے یہ حکم دیا جاتا کہ چار مرتبہ قسم کھا کر یہ کہے کہ اس نے اپنی بیوی پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اس میں وہ سچا ہے۔ جبکہ اس پر کذب کا حکم لگ چکا ہو۔ نہ ہی میاں بیوی دونوں میں سے کاذب کو ترک لعان کی نصیحت

کی جاتی۔ اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میاں بیوی کے درمیان لعان کرانے کے بعد یہ فرماتے" اللہ کو علم ہے کہ تم دونوں میں سے ایک جھوٹا ہے آیا تم دونوں میں سے کوئی توبہ کرنے کے لیے تیار ہوگا" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتادیا کہ ان دونوں میں سے ایک غیر معین فرد ضرور جھوٹا ہے۔ آپ نے مرد یعنی قاذف کو جھوٹا قرار نہیں دیا اور نہ ہی بیوی کی صداقت کا حکم صادر فرمایا۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ نفس قذف قاذف کو فاسق قرار دینے کا موجب نہیں بنتا۔ اور نہ ہی قاذف کی تکذیب کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (لَوْلَا جَآءُوْا عَلَیْہِ بِاَرْبَعَۃِ شُھَدَآءَ فَاِذْ لَمْ یَاْتُوْا بِالشُّھَدَآءِ فَاُولٰٓئِکَ عِنْدَ اللّٰہِ ھُمُ الْکٰذِبُوْنَ۔ انھوں نے اس تہمت پر چار گواہ کیوں نہیں پیش کیے۔ جب انھوں نے گواہ نہیں پیش کیے تو یہی لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں) اللہ تعالیٰ نے نفس قذف پر ان کے کذب کا حکم نہیں لگایا بلکہ یہ حکم اس وقت لگا جب وہ چار گواہ پیش نہ کرسکے۔ یہ بات تو واضح ہے تو یہاں مراد یہ ہے کہ وہ قذف کے مقدمے کے دوران گواہی پیش نہ کرسکے۔ اس لیے مذکورہ شرط کے وجود سے پہلے قاذف کی گواہی کو باطل قرار دینا جائز نہیں ہے۔ وہ شرط یہ ہے کہ امام المسلمین کی عدالت میں حد قذف کا مقدمہ پیش ہونے کے بعد قاذف ثبوت یعنی گواہی وغیرہ پیش کرنے سے عاجز رہے۔ کیونکہ گواہ اپنی گواہیاں امام کی عدالت میں پیش کرتے ہیں۔ اس لیے جو شخص نفس قذف پر قاذف کو فاسق قرار دے کر اس کی شہادت کو باطل کردیتا ہے وہ آیت کی مخالفت کا مرتکب ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمادیا (لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْہُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِھِمْ خَیْرًا وَّقَالُوْا ھٰذَآ اِفْکٌ مُّبِیْنٌ۔ جس وقت تم لوگوں نے اسے سنا تھا اسی وقت کیوں نہ مومن مردوں اور مومن عورتوں نے اپنے آپ سے نیک گمان کیا اور کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ صریح بہتان ہے) تو یہ قول باری اس پر دال ہوگیا کہ لوگوں کے ذمہ یہ بات ہے کہ جب وہ کسی کو کسی پر زنا کی تہمت لگاتے ہوئے سنیں اس پر کذب کا حکم لگادیں اور گواہ پیش کرنے تک اس کی گواہی کو رد کردیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ آیت کا نزول حضرت عائشہؓ پر بہتان طرازی کے سلسلے میں ہوا تھا۔ کیونکہ ارشاد باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ جَآءُوْا بِالْاِفْکِ عُصْبَۃٌ مِّنْکُمْ۔ جو لوگ یہ بہتان گھڑ لائے ہیں وہ تمہارے ہی اندر کا ایک ٹولہ ہیں) تا قول باری (لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْہُ) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا دامن اس بہتان سے پاک تھا اور آپ کی ذات اس تہمت سے بری تھی۔ آپ پر بہتان طرازی کرنے والوں نے چشم دید کی بنا پر بہتان طرازی نہیں کی تھی، بلکہ اپنے گمان اور اٹکل سے کام لے کر انھوں نے یہ حرکت کی تھی جس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت عائشہؓ پیچھے رہ گئی تھیں، ان بہتان گھڑنے والو

میں سے کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا تھا کہ اس نے اپنی آنکھوں سے کوئی برائی دیکھی ہے۔ اس لیے جو شخص اس جیسی سنگین بات صرف اپنی اٹکل اور ظن و تخمین کی بنا پر کرے گا اسے جھوٹا قرار دینا اور اس پر نکیر کرنا ہمارا فرض ہوگا۔

نیز جب نسق تلاوت میں ارشاد باری ہے (فَاِذْ لَمْ یَاْتُوْا بِالشُّھَدَاءِ فَاُولٰٓئِکَ عِنْدَ اللّٰہِ ھُمُ الْکٰذِبُوْنَ) اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ گواہی پیش کرنے میں ان کی ناکامی کی صورت میں ان پر کاذب ہونے کا حکم عائد کیا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس نے اپنے ارشاد: (وَقَالُوْا ھٰذَا اِفْکٌ مُّبِیْنٌ) سے نفس قذف کے ساتھ ان پر کذب کے ایجاب کا ارادہ نہیں کیا۔ آیت کے معنی یہ ہیں کہ "مومن مردوں اور مومن عورتوں نے یہ کیوں نہیں کہہ دیا کہ یہ صریح بہتان ہے جب انھوں نے اسے سنا اور بہتان لگانے والے نے گواہ پیش نہیں کیے"۔

امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ قذف کے گواہ جب متفرق طور پر گواہی پیش کرنے کے لیے آئیں تو ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔ حالانکہ جب نفس قذف نے قاذف کی گواہی باطل کردی ہے تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ اس کے بعد قاذف کی گواہی قبول نہ کی جائے خواہ اس کے ساتھ تین اور آدمی آکر کیوں نہ گواہی دے دیں۔ اس لیے کہ قاذف قذف کی بنا پر فاسق بن گیا ہے اس لیے اس کی تکذیب واجب ہوگئی ہے۔ متفرق صورت میں آکر گواہی دینے کی شکل میں ان کی گواہی کو قبول کرلینا دراصل اس بات کو لازم کردیتا ہے کہ نفس قذف کے ساتھ ان کی گواہی باطل قرار نہ دی جائے۔ سنت کی جہت سے ہمارے قول کی صحت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے حجاج بن ارطاۃ نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے المسلمون عدول بعضھم علی بعض الا محدودا فی قذف۔ تمام مسلمان ایک دوسرے پر گواہی کے معاملے میں عادل ہیں مگر قذف کے سلسلے میں سزا یافتہ شخص اس حکم میں داخل نہیں ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتادیا کہ قاذف کو جب تک حد قذف نہ لگے اس وقت تک گواہی کے سلسلے میں اس کی عدالت باقی رہتی ہے۔ اس پر عباد بن منصور کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ جب ہلالؓ بن امیہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو اس موقعہ پر آپ نے فرمایا: آیا ہلالؓ کو کوڑے لگیں گے اور مسلمانوں کے ہاں اس کی گواہی باطل ہو جائے گی؟" اس ارشاد میں آپ نے یہ بتایا کہ ہلالؓ کی گواہی کے بطلان کا تعلق انھیں کوڑے لگنے کے ساتھ ہے اور اس کے ذریعے اس امر پر دلالت ہوگئی کہ قذف کی وجہ سے ان کی گواہی باطل نہیں

ہوئی تھی۔

قذف میں سزا یافتہ انسان کی توبہ کر لینے کے بعد گواہی کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ توبہ کر لینے کے بعد بھی اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ قذف کے سوا کسی اور جرم کے سلسلے میں بطور حد سزا یافتہ انسان جب توبہ کر لے گا تو اس کی گواہی قابلِ قبول ہو گی۔ امام مالک، عثمان البتی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ قذف میں سزا یافتہ انسان اگر توبہ کر لے تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اسلام میں جس شخص کو کوئی حد لگ چکی ہو اس کی گواہی کبھی قبول نہیں کی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء سے روایت کی ہے، انھوں نے عطاء خراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ) کے بعد ارشاد ہے (اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا) جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فسق سے ان کی توبہ قبول کر لی لیکن جہاں تک گواہی کا تعلق ہے اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں حجاج نے نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت منقول ہے جسے ہمیں جعفر بن محمد نے بیان کیا، انھیں ابن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انھوں نے قول باری (وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَّاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ) نیز ارشاد باری: اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا کی تفسیر میں فرمایا کہ جو شخص توبہ کر کے اپنی اصلاح کرے گا اللہ کی کتاب میں اس کی گواہی مقبول ہو گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ وہ پہلی روایت کے خلاف نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ کی مراد یہ ہے کہ اس کی گواہی اس صورت میں مقبول ہو گی جب اسے حد نہ لگی ہو اور اس نے توبہ کر لی ہو۔ پہلی روایت اس پر محمول ہے کہ اگر اسے حد لگ جائے تو اس کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہو گی خواہ اس نے توبہ کیوں نہ کر لی ہو۔

شریح، سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر سے ان کا قول مروی ہے کہ توبہ کر لینے کے باوجود اس کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہو گی۔ اس کی توبہ کا معاملہ اللہ اور اس کے درمیان

رہے گا۔ ابراہیم کا قول ہے کہ توبہ کی بنا پر فسق کا اسم ان سے دور ہو جائے گا لیکن ایسے لوگوں کی گواہی کبھی قابل قبول نہیں ہوگی۔ عطاء، طاؤس، مجاہد، شعبی، قاسم بن محمد اور زہری سے مروی ہے کہ توبہ کر لینے کی صورت میں اس کی گواہی قابل قبول ہوگی۔ حضرت عمرؓ سے ایک روایت کے مطابق جس میں فن روایت حدیث کے لحاظ سے طعن موجود ہے۔ آپ نے ابو بکرہؓ سے فرمایا کہ اگر تم توبہ کر لوگے تو تمہاری گواہی قابلِ قبول ہوگی" اس روایت میں طعن کی وجہ یہ ہے کہ اسے ابن عیینہ نے زہری سے روایت کی ہے۔ ابن عیینہ نے پہلے تو "عن سعید بن المسیب" کہا یعنی زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے، پھر انھیں شک ہوا اور کہا "ھو عمر بن قیس" یعنی زہری کے شیخ سعید بن المسیب نہیں بلکہ عمر بن قیس ہیں، جنھوں نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابو بکرہؓ سے فرمایا کہ اگر تم توبہ کر لوگے تو تمہاری گواہی قابل قبول ہوگی لیکن ابو بکرہؓ نے توبہ کرنے سے انکار کر دیا۔

اس طرح سفیان بن عیینہ کو سعید بن المسیب اور عمر بن قیس کے متعلق شک ہو گیا کہ ان دونوں میں سے اس روایت کا راوی کون ہے۔ ایک قول کے مطابق عمر بن قیس فنی لحاظ سے مطعون ہے اس لیے ان اسناد کے ذریعے حضرت عمرؓ سے یہ قول ثابت نہیں ہو سکا۔ لیث بن سعد نے ابن شہاب زہری سے روایت کی ہے کہ انھیں حضرت عمرؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپ نے ابو بکرہؓ سے یہ بات فرمائی تھی۔ یہ فن روایت کے اندر بلاغ کی صورت ہے جس پر ہمارے مخالف کے مسلک میں عمل نہیں ہوتا۔ سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ توبہ کے بعد بھی اس کی گواہی ناقابلِ قبول رہے گی۔ اگر سعید بن المسیب سے حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا قول کی روایت درست بھی ہو جائے تو اس روایت کی مخالفت ایسی روایت کے ذریعے ہو گئی ہے جو اس سے قوی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ حضرت عمرؓ سے منقول روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے ابو بکرہؓ کو کوڑے لگنے کے بعد ان سے یہ بات کہی تھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے ان سے یہ بات کوڑے لگانے سے پہلے کہی ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قاذف اگر توبہ کر لے تو اس کے متعلق حکم میں سلف اور فقہائے امصار کے جس اختلاف کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کی بنیاد وہ اختلاف ہے جو آیت زیر بحث میں استثناء کے متعلق ان حضرات کے درمیان ہے کہ آیا یہ استثناء صرف فسق کی طرف یا ابطال شہادت اور نشان فسق دونوں کی طرف راجع ہے اور یہ ان دونوں کو ختم کر دینے کا باعث ہے۔ جصاص کہتے ہیں کہ استثناء کا حکم صرف نشانِ فسق کے زوال تک محدود ہے جو اس کے متصل ہے، جواز شہادت اس کے دائرے سے باہر ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ لغت میں استثناء کا حکم یہ ہے کہ وہ اس چیز کی طرف راجع ہوتا ہے جو اس کے متصل ہوتی ہے۔ اس

سے ماقبل کی طرف یہ راجع نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ کوئی دلالت موجود ہو۔
ہمارے اس دعوے کی دلیل یہ قول باری ہے: إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا امْرَأَتَهُ۔ آل لوط کے سوا، ہم ان سب کو بچا لینے والے ہیں مگر اس کی بیوی) آیت میں بچا لیے جانے والوں میں سے حضرت لوط علیہ السلام کی بیوی مستثنیٰ تھی اس لیے کہ وہ ان کے متصل مذکور ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے "لفلان علی عشرۃ دراھم الا ثلاثۃ دراھم الا درھم" (مجھ پر فلاں شخص کے دس درہم ہیں، تین درہموں کے سوا مگر ایک درہم) تو اسے آٹھ درہم ادا کرنے ہوں گے۔ اور ایک درہم ماقبل کے مذکورہ تین درہموں سے مستثنیٰ ہوگا۔ جب استثناء کا یہ حکم ہے تو پھر اس کے حکم کو اس کے متصل امر تک محدود رکھنا واجب ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ۔ اگر تم نے ان عورتوں کے ساتھ دخول نہیں کیا) یہ قول باری استثناء کے معنوں میں ہے اور یہ ربائب یعنی زیر سایہ پرورش پانے والی لڑکیوں کی طرف راجع ہے بیویوں کی ماؤں کی طرف راجع نہیں ہے۔ اس لیے کہ استثناء ربائب سے متصل ہے۔

اوپر جو مثالیں ہم نے بیان کی ہیں ان سے ہمارے مذکورہ بالا قول کی صحت ثابت ہو جاتی ہے یعنی استثناء کے حکم کو اس کے متصل امر تک محدود رکھا جائے اور ماقبل مذکورہ امور تک اس کا دائرہ نہ بڑھایا جائے۔ نیز اگر استثناء تخصیص کے معنوں میں ہو اور جس جملے پر یہ استثناء داخل ہوا ہو اس میں عموم ہو تو پھر ضروری ہو جاتا ہے کہ عموم کا حکم برقرار رہے اور اسے اس استثناء کی وجہ سے رفع نہ کیا جائے جس کا حکم اس سے متصل امر میں ثابت ہو چکا ہو۔ البتہ اگر ایسی کوئی دلالت قائم ہو جائے جو یہ ثابت کر دے کہ استثناء جملے کی طرف راجع ہے تو اس صورت میں جملے کا عموم رفع ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا (ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کی سعی کرتے ہیں، تو یہ ہے ...... تا قول باری) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ (مگر وہ لوگ جو توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پالو) یہاں استثناء ان تمام کی طرف راجع ہے جن کا آیت میں ذکر ہے اس لیے کہ ان کا ایک دوسرے پر عطف ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَلَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا تم جب نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ اور اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو الا یہ کہ راستہ سے گزرتے ہو) پھر ارشاد ہوا (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ

سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا اور اگر کبھی ایسا ہو کہ تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی شخص رفع حاجت کر کے آئے یا تم نے عورتوں سے لمس کیا ہو اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے کام لو۔ تیمم اس شخص کے لیے اسی طرح لازم ہو گیا جیسے غسل جنابت لاحق ہو گیا ہو جس طرح یہ اس شخص کے لیے لازم ہو گیا جسے حدث کی بنا پر وضو لاحق ہو گیا ہو۔

ایسے کلام پر جس کا بعض حصہ بعض پر معطوف ہو۔ جب استثناء داخل ہو گا تو یہ ضروری ہو گا کہ وہ پورے کلام کو شامل ہو اور پورے کلام کی طرف راجع ہو۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے پہلے ہم نے واضح کر دیا ہے کہ لغت میں استثناء کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے متصل امر کی طرف راجع ہوتا ہے۔ ماقبل کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ الّا یہ کہ اس کے لیے کوئی دلالت موجود ہو۔ اعتراض میں پیش کی گئی تمام مثالوں کے اندر استثناء سب کی طرف راجع ہے اور اس کے لیے دلالت بھی قائم ہو چکی ہے لیکن آیت زیر بحث کے اندر مذکور استثناء جس کے متعلق اختلاف رائے ہے اس قسم کی دلالت سے خالی ہے جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہو کہ یہ مذکورہ تمام باتوں کی طرف راجع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ استثناء بعض صورتوں میں مذکورہ تمام باتوں کی طرف راجع ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں صرف مذکورہ امور میں سے بعض کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یہ بات لغت کے اعتبار سے سب کے علم میں ہے نیز مشہور بھی ہے مآب وہ کونسی دلالت ہے جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ فلاں صورت میں استثناء کا حکم صرف اس کے متصل فقرے تک محدود ہے اور یہ ماقبل کے پورے کلام کی طرف راجع نہیں ہے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہم معترض کی یہ بات تسلیم کر لیں کہ استثناء کا تمام کی طرف راجع ہونے کا جواز ہے تو اس صورت میں یہ احتمال پھر بھی باقی رہے گا کہ آیا یہ اپنے متصل امر کی طرف راجع ہے یا تمام مذکورہ امور کی طرف اس کا رجوع ہے۔ جب ایک طرف یہ بات ہو اور دوسری طرف لفظ اول عموم کی صورت میں ہو جو تمام احوال میں حکم کا مقتضی ہو تو ایسی صورت میں احتمال کی بنا پر استثناء کو عموم کی طرف راجع کرنا جائز نہیں ہو گا کیونکہ احتمال کی بنیاد پر عموم کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔ اس صورت میں استثناء کے حکم کو یقینی امر کے اندر عمل میں لانا واجب ہو گا، یہ متیقن امر وہ ہے جو استثناء کے متصل ہوتا ہے۔ ماقبل کے تمام امور نہیں ہوتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ اس بات سے کیوں انکار کرتے ہیں کہ لفظ اول عموم کی صورت نہیں رکھتا جبکہ استثناء کا دخول، کلام کے آخر میں ہو۔ بلکہ اس میں احتمال کی صورت پیدا ہو جاتی ہے اور اس میں عموم کا اعتبار باطل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مذکورہ تمام امور کی طرف راجع ہونے کے سلسلے میں استثناء کے

عموم کے اعتبار کی بہ نسبت لفظ اول کے عموم کا اعتبار اولیٰ نہیں ہوتا۔ جب لفظ اول میں عموم کا اعتبار باطل ہو گیا اور اس میں حکم کے ایجاب کے لحاظ سے احتمال کی صورت پیدا ہو گئی تو حکم کے اندر عموم لفظ کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ استدلال غلط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اول کا صیغہ عموم کا صیغہ ہوتا ہے جس کے متعلق ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے جبکہ دوسری طرف استثناء عموم کا صیغہ نہیں ہوتا جو مذکورہ تمام امور کے رفع کا مقتضی بن سکتا ہو۔ اس بنا پر یہ واجب ہے کہ عموم کو واجب کرنے والے صیغہ کا حکم لفظ اول میں جاری کیا جائے اور اس حکم کو صرف اس صورت میں اس سے دور کیا جائے جب کوئی ایسا لفظ موجود ہو جس کا صیغہ عموم کے رفع کا مقتضی ہو۔ یہ صفت استثناء کے لفظ میں موجود نہیں ہوتی۔ اس لیے معترض کے استدلال کی کوئی گنجائش نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص اگر یہ کہتا ہے کہ "عبدی حر وامراتی طالق ان شاء اللہ" (میرا غلام آزاد اور میری بیوی پر طلاق اگر اللہ چاہے) تو اس صورت میں استثناء پورے فقرے کی طرف راجع ہو گا، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (واللہ لاغزون قریشا، واللہ لاغزون قریشا، واللہ لاغزون قریشا ان شاء اللہ۔ بخدا میں قریش کے خلاف جہاد پر نکلوں گا، بخدا میں قریش کے خلاف جہاد پر نکلوں گا، بخدا میں قریش کے خلاف جہاد پر نکلوں گا ۔۔۔ اگر اللہ چاہے) آپ نے اپنے ارشاد میں جو استثناء کیا وہ تمام قسموں کی طرف راجع ہے کیونکہ اس کا بعض حصہ بعض پر معطوف ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو نکتہ ہمارے درمیان زیر بحث ہے اس کے ساتھ مذکورہ بالا مثال کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس قسم کا استثناء جملے پر داخل ہونے والے استثناء کے مخالف ہوتا ہے جس میں حروف استثناء میں سے کوئی نہ کوئی حرف ہوتا ہے۔ حروف استثناء یہ ہیں۔ الا، غیر، سوی اور اس قسم کے دوسرے حروف اس لیے کہ "ان شاء اللہ" کا لفظ کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے داخل ہوتا ہے حتیٰ کہ کوئی بات بھی ثابت نہیں ہوتی۔ جبکہ حرف استثناء کے ذریعے ذکر ہونے والے استثناء کا دخول سرے سے کلام کے حکم کو رفع کر دینے کے لیے جائز نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شوہر کے لیے یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ "انتِ طالق إن شاءَ اللہ" (اگر اللہ چاہے تو تم پر طلاق) اس صورت میں اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ اگر وہ یہ کہے "انت طالق الا طالق (تم پر طلاق مگر طلاق) تو اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور استثناء باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے استثناء کا دخول محال ہوتا ہے۔ اسی بنا پر یہ بات جائز ہے کہ "ان شاء اللہ" کا فقرہ تمام مذکورہ امور کی طرف راجع ہو جائے جن میں سے بعض، بعض پر معطوف ہوتے ہیں لیکن حرف استثناء

کے ذریعے ذکر ہونے والے استثناء میں یہ صورت واجب نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ کوئی شخص یہ کہتا ہے "انت طالق وعبدی حر الا ان یقدم فلان" (تمہیں طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے الا یہ کہ فلاں شخص آجائے) تو اس صورت میں استثناء دونوں باتوں کی طرف راجع ہوگا۔ اگر فلاں شخص نہ آئے حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہوجائے تو بیوی کو طلاق ہوجائے گی اور غلام آزاد ہوجائے گا اور اس کے اس قول کی حیثیت اس کے قول "ان شاء اللہ" جیسی ہوجائے گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے اس سے جو مفہوم لیا ہے وہ درست نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ "الا ان یقدم فلان" کا فقرہ اگرچہ استثناء کے صیغے میں ذکر ہوا ہے لیکن یہ شرط کے معنوں میں ہے جس طرح اس کا یہ قول ہوتا "ان لم یقدم فلان" (اگر فلاں شخص نہ آئے) اب شرط کا حکم یہ ہے کہ اس کا تعلق فقرے میں مذکورہ تمام امور کے ساتھ ہوتا ہے جب یہ امور ایک دوسرے پر معطوف ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ شرط اس استثناء کے مشابہ ہوتی ہے جو درحقیقت اس لحاظ سے اللہ کی مشیت ہے کہ اس کا وجود کلام کو رفع کرنے کے سلسلے میں عمل کرتا ہے حتیٰ کہ اس کلام کی کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی آپ نہیں دیکھتے کہ جب تک شرط کا وجود نہیں ہوتا اس وقت تک کوئی چیز واقع نہیں ہوتی۔ یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ شرط کا کبھی بھی وجود نہ ہو اور سرے سے کلام کا حکم باطل ہوجائے اور شرط کی جزا کا کوئی حصہ ثابت نہ ہوسکے، اسی بنا پر کلام میں مذکورہ تمام امور کی طرف شرط کا رجوع درست ہوجاتا ہے جس طرح اللہ کی مشیت کی طرف استثناء کا رجوع درست ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقرہ "الا ان یقدم فلان" درحقیقت شرط ہے اگرچہ اس پر حرف استثناء داخل ہے۔ لیکن استثناء محض جس کی صورت یہ قول باری ہے: اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا۔ یا (اِلَّآ اٰلَ لُوْطٍ) یا اسی طرح کے اور فقرات تو سرے سے کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے ان پر استثناء کا دخول جائز نہیں ہوتا کہ کلام کا کوئی بھی جزء ثابت نہ ہوسکے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَۃً اَبَدًا) میں فقرے کا حکم کسی نہ کسی وقت ضرور ثابت ہوتا ہے اور جو لوگ استثناء کو اس فقرے کی طرف راجع کرتے ہیں وہ بھی اس کے حکم کو وقت کے بعض حصوں میں رفع کردیتے ہیں جبکہ بعض حصوں میں اس کا حکم ثابت رہتا ہے۔ اسی طرح قول باری (اِلَّآ اٰلَ لُوْطٍ) میں یہ درست نہیں ہے کہ حرف استثناء ان تمام لوگوں سے نجات کے حکم کو رفع کردے جن کا ذکر پہلے ہوچکا ہے، اس حرف نے تو صرف ان افراد میں سے بعض پر اپنا عمل کیا ہے تخصیص لفظ کا عموم شامل ہے۔

درج بالا سطور میں ہم نے جو وضاحت کی ہے اس کے ذریعے اس امر پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ اس

قسم کا استثناء اپنے متصل امر کی طرف راجع ہوتا ہے گزشتہ کلام کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ گزشتہ کلام کی طرف یہ صرف کسی دلالت کی بنیاد پر راجع ہوتا ہے وہ اس لیے کہ جب سرے سے کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے اس استثناء کا دخول محال ہوتا ہے کہ اس کے نتیجے میں کلام کا کوئی حصہ بھی ثابت نہ ہو سکے تو اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اس استثناء کا عمل بعض کے اندر ہو، کُل کے اندر نہ ہو۔ جب یہ بات واجب ہوگئی تو جس بعض کے اندر اس استثناء کا عمل ہوگا وہ متیقن بعض ہوگا۔ اس کے سوا کوئی اور فرد اس عمل کے تحت نہیں آئے گا۔ اس کی حیثیت اس لفظ جیسی ہوگی جس میں عموم کا اعتقاد درست نہ ہو۔ اس صورت میں لفظ کا حکم اس فرد تک محدود رہے گا جو متیقن اور کم سے کم ہو۔ اس صورت میں لفظ کے عموم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہی صورت استثناء کی بھی ہے۔ جب لفظ کے حکم کو سرے سے ختم کرنے کے لیے اللہ کی مشیت کی شرط نیز قسموں کی تمام شرطوں کا دخول جائز ہو گیا تو فقرے کے اندر مذکورہ تمام امور میں اس کا عمل واجب ہو گیا نیز یہ کہ دلالت کے بغیر ان امور میں سے کوئی امر خارج نہیں کیا جائے گا۔ قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا) میں استثناء کا حکم اس کے متصل امر تک محدود ہے ماقبل کلام تک وسیع نہیں ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ قول باری: فَاجْلِدُوْھُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَۃً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَۃً اَبَدًا کے دونوں فقروں میں سے ہر فقرہ جملہ انشائیہ کی صورت میں ہے یعنی ایک مثبت امر ہے اور دوسرا منفی امر یعنی نہی ہے۔ جبکہ قول باری (وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْفٰسِقُوْنَ) جملہ خبریہ ہے اور استثناء اسی پر داخل ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ استثناء کا حکم اسی جملہ خبریہ پر جا کر موقوف ہو جائے اور جملہ انشائیہ کی طرف راجع نہ ہو۔ وہ اس لیے کہ قولِ باری (وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْفٰسِقُوْنَ) میں حرف واؤ زمانہ استقبال کے لیے ہے۔ اس لیے یہ درست نہیں کہ اسے سب کے لیے قرار دیا جائے کیونکہ ایک ہی لفظ کا بیک وقت امر اور خبر دونوں پر مشتمل ہونا درست نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امر اور خبر کو کنایہ کے اندر نیز ایک ہی لفظ کے اندر جمع کر دینا درست نہیں ہوتا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ امر کی صورت میں یہ حکم کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ اس کی نظیر قائل کا یہ قول ہے "اعط زیداً درھماً ولا تدخل الدار وفلان خارج ان شاء اللہ" (زید کو ایک درہم دے دو اور تم گھر میں داخل نہ ہو اور فلاں انشاء اللہ باہر آنے گا) اس کلام کا مفہوم یہ ہے کہ استثناء کا رجوع خروج کی طرف ہے ماقبل کے صیغۂ امر کی طرف نہیں ہے اس لیے آیت زیر بحث میں بھی استثناء کا یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ

وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا تا قول باری (ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) پھر ارشاد ہوا (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ - یہ بات واضح ہے کہ آیت کے اول میں جن احکامات کا ذکر ہے وہ امر کی صورت میں ہیں اور قول باری (ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا) خبر ہے۔ پھر استثناء پورے کلام کی طرف راجع ہے اور اس سلسلے میں امر و خبر کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس لیے درست ہوئی کہ قول باری (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) گرچہ حقیقت میں امر ہے لیکن اس کی صورت یعنی صیغہ خبر کی صورت میں ہے اس لیے جب سارا کلام خبر کی صورت میں وارد ہوا تو تمام کی طرف استثناء کا رجوع ہونا درست ہوگیا۔

لیکن زیر بحث آیت یعنی قول باری: فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا حقیقت میں امر کا صیغہ ہے جس پر خبر کو عطف کیا گیا ہے اس لیے یہ ضروری ہوگیا کہ استثناء پورے کلام کی طرف راجع نہ ہو۔ اس کے ساتھ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ایک کلام ایسا ہو جس کے حصے ایک دوسرے پر معطوف ہوں اور اس کے صیغے مختلف ہوں تو ایسے کلام پر داخل ہونے والا استثناء صرف اپنے متصل حصے کی طرف راجع ہوگا ماقبل کے ان حصوں کی طرف راجع نہیں ہوگا جن کا صیغہ متصل حصے کے صیغے کی طرح نہیں ہوگا۔ الا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ اگر دلالت قائم ہو جائے گی تو اسے ماقبل کے حصوں کی طرف راجع کرنا جائز ہوگا۔ آیت محاربین میں استثناء کو ماقبل کے تمام حصوں کی طرف راجع کرنے کے لیے دلالت قائم ہوگئی ہے لیکن زیر بحث آیت میں ایسی کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی ہے اس لیے اسے اس کے اصل حکم پر باقی رکھا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حرف واو جمع کے لیے آتا ہے اور ارشاد باری ہے: فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ اس لیے گویا پورے کا پورا ایک ساتھ مذکور ہوا ہے اور کسی حصے کو کسی دوسرے پر کوئی تقدم حاصل نہیں پھر جب اس پورے جملے پر حرف استثناء داخل کردیا گیا تو مذکورہ امور میں سے بعض کی طرف اس کا راجع ہونا بعض دوسرے کی طرف اس کے رجوع سے اولیٰ نہیں ہوگا۔ کیونکہ ترتیب کے اندر بعض کو بعض پر تقدم حاصل نہیں ہوتا۔ اس طرح پورے کے پورے جملے کی یہ حیثیت ہوگئی کہ اس کے تمام امور گویا ایک ساتھ مذکور ہوتے ہیں اس لیے فسق کے نشان کی طرف استثناء کا راجع ہونا بطلان شہادت اور حد کی طرف راجع ہونے کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہوگا۔ اگر اس بات پر دلالت قائم نہ ہوجاتی کہ استثناء حد قذف کی طرف راجع

نہیں ہے یعنی قاذف خواہ اسے پھر بھی حد لگے گی تو یہ بات حد کی طرف بھی استثناء کے رجوع کی متقضی ہوجاتی جس کے نتیجے میں توبہ کے بعد قاذف سے حد زائل ہوجاتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حرف واؤ کبھی تو جمع کے لیے ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے ذکر کیا ہے اور کبھی استیناف کے لیے ہوتا ہے۔ یعنی کسی نئے مضمون یا نئی بات کا پتہ دیتا ہے۔ قول باری: وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ) میں حرف واؤ استیناف کے لیے ہے۔ اس لیے کہ یہاں امور کی جمع کے لیے آتا ہے جن کے معانی مختلف نہیں ہوتے اور ایک جملہ ان سب امور پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس صورت میں تمام امور کی یہ حیثیت ہوتی ہے کہ گویا یہ ایک ساتھ مذکور ہوئے ہیں۔ یہ بات قول باری اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ جب تم نماز کے ارادے سے کھڑے ہو تو اپنے چہرے دھولو تا آخر آیت۔ اس لیے کہ آیت میں جمع امور، امر کے صیغے سے بیان ہوئے ہیں گویا یوں فرمایا گیا کہ "ان مذکورہ اعضاء کو دھولو" اس لیے کہ تمام امور کو امر کا صیغہ متضمن ہے جس کی بنا پر یہ ایک جملے کی طرح ہوگیا جو ان تمام اوامر کو متضمن ہے اس کے برعکس آیت قذف کی یہ صورت ہے کہ اس کی ابتدا امر کے صیغے سے ہوئی ہے اور انتہا خبر کے صیغے سے ہوئی ہے۔

اب یہ بات درست نہیں کہ ایک ہی جملہ امر اور خبر دونوں کو متضمن ہوجائے اس بنا پر حرف واؤ استیناف کا مفہوم ادا کر رہا ہے کیونکہ امر کے لفظ میں خبر کے معنی کا دخول جائز نہیں ہوتا۔ جبکہ قول باری ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ میں استثناء، قتل کے حکم اور اس کے ساتھ مذکورہ امور کی طرف راجع ہے۔ یہ اس خبر کی طرف راجع نہیں ہے جو اس کے متصل ہے۔ اس لیے کہ قول باری: اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ کا اس قول باری (وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ) کی طرف راجع ہونا درست نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ توبہ مذکورہ افراد پر قابو پانے سے قبل اور قابو پانے کے بعد ان سے آخرت کا عذاب زائل کر دیتی ہے۔ جس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ توبہ کی شرط حد کے نفاذ کے سلسلے میں ہے۔ عذاب آخرت کے سلسلے میں نہیں ہے۔

یہاں ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ قول باری: وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا کے رو سے اس گواہی کا بطلان یا تو فسق کے ساتھ متعلق ہے یا یہ مستقل طور پر الگ حکم ہے اور آیت اس کی تابید یعنی ہمیشگی کی متقضی ہے۔ جب اس قول باری کو فسق کے نشان کے لزوم کی بنا پر گواہی کے بطلان پر محمول کرنا اس کے ذکر کے فائدے کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ تفسیق کا ذکر گواہی کے بطلان کا

مقتضی ہے الا یہ کہ فسق زائل ہو جائے اور اس سے توبہ کر لی جائے تو اسے اب دوسری صورت پر محمول کرنا واجب ہے کہ یہ ایک مستقل حکم ہے اور فسق کے نشان اور ترک توبہ کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے نیز ہر کلام اپنے حکم کے لحاظ سے قائم بالذات ہوتا ہے اور کسی دوسرے کلام کے ساتھ اس کی تضمین درست نہیں ہوتی الّا یہ کہ کوئی دلالت موجود ہو۔

اگر آیت کو اس مفہوم پر محمول کیا جائے جس کا ہمارے مخالف نے دعویٰ کیا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ دوسرے کلام کے ساتھ اس کی تضمین کر دی گئی ہے اور اس کے اپنے حکم کو باطل کر دیا گیا ہے جب کہ یہ بات لفظ کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔ نیز آیت کو اس مفہوم پر محمول کرنا جس کا ہمارے مخالف نے دعویٰ کیا ہے اس امر کا موجب ہے کہ آیت میں جس فسق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مذکورہ ابطالِ شہادت کی علت بن جائے اس صورت میں آیت کی ترتیب یہ ہو گی "وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا لِاَنَّهُمْ فَاسِقُوْنَ" (ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اس لیے کہ یہ فاسق ہیں) اس صورت میں کلام کو اس کے حقیقی معنوں سے ہٹا کر مجاز کی طرف پھیر دینا لازم آئے گا جس کے لیے کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ کلام کا حکم تو یہ ہے کہ وہ اپنے حکم کے ایجاب میں قائم بالذات ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اسے کسی دوسرے حکم کے لیے جو اس کے ساتھ مذکور ہو نیز اس پر معطوف ہو علت قرار نہ دیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کوڑوں کی سزا کے بعد بطلانِ شہادت کا حکم قائم بالذات ہے۔ توبہ پر موقوف نہیں ہے۔ یہ حکم ہمیشہ کے لیے ہے جس کا ذکر آیت میں موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ استثناء کو گواہی کی طرف راجع کرنا فسق کی طرف راجع کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہے کیونکہ اس آیت کے بغیر بھی یہ بات معلوم ہے کہ توبہ کا عمل فسق کو زائل کر دیتا ہے اس لیے استثناء کو فسق کی طرف راجع کرنا بے فائدہ ہو گا لیکن اگر اسے گواہی کی طرف راجع کر دیا جائے تو اس سے توبہ کی بنا پر گواہی کے جواز کی بات معلوم ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ امکان تھا کہ توبہ کے باوجود اس کی بھی گواہی ناقابلِ قبول ہوتی، آیت نے اس امکان کو ختم کر دیا۔ رہ گئی یہ بات کہ توبہ کے باوجود فسق کا نشان باقی رہ جائے تو یہ کسی لحاظ سے درست نہیں ہے نہ عقلی طور پر اور نہ ہی سمع یعنی نقلی طور پر۔ کیونکہ فسق کا نشان مذمت اور عذاب کا نشان ہوتا ہے اور یہ بات کسی طرح درست نہیں کہ تائب شخص کو مذمت اور عذاب کا مستحق قرار دیا جائے۔ گواہی کے بطلان میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ غلام اور نابینا شخص کی گواہی درست نہیں ہوتی حالانکہ اس میں مذمت

اور عقوبت کا کوئی پہلو نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک تعبدی امر ہوتا ہے۔ اس لیے آیت کے اندر افادہ کے پہلو کے اثبات کے نقطۂ نظر سے استثناء کو گواہی کی طرف راجع کرنا فسق کی طرف راجع کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت زیر بحث میں جس توبہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ قذف کی وجہ سے نیز جھوٹ بولنے کے اقرار کی بنا پر کی جانے والی توبہ ہے۔ کیونکہ یہ قذف ہی ہے جس کی وجہ سے قاذف پر فسق کا نشان چسپاں ہوگیا اور وہ اس نشان کا سزاوار قرار پایا۔ اب اس بات کا امکان تھا کہ قاذف تمام گناہوں سے توبہ کر لیتا لیکن جھوٹ بولنے کا اقرار نہ کرتا اور اس طرح اس پر فسق کا نشان باقی رہتا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا کر اس امکان کو ختم کر دیا کہ جب وہ جھوٹ بولنے کا اقرار کرے گا تو اس سے فسق کا نشان زائل ہو جائے گا۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے وہ یہ کہ کوڑوں کی سزا کی وجہ سے اس پر فسق کا نشان چسپاں ہوگیا۔ اور توبہ کے اظہار کے وقت اس میں کوئی امتناع نہیں تھا کہ ظاہر حال میں اس کی توبہ قابل قبول نہ ہو اگرچہ عنداللہ وہ قابل قبول ہو بھی جائے۔ ظاہری حالت کے لحاظ سے قابل قبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں اس کی توبہ کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا۔ اس لیے امکان یہ تھا کہ ہمارے لیے یہ ایک تعبدی امر ہوتا کہ ہم اس کی توبہ کی تصدیق نہ کریں بلکہ اسے اس کے حال پر چھوڑ دیں اور اس کے ساتھ وہ مراسم نہ رکھیں جو تمام دوسرے اہل توبہ کے ساتھ رکھتے ہیں۔ جب ان باتوں کے متعلق یہ امکان تھا کہ انہیں امور تعبدی سمجھ کر اختیار کر لیا جائے تو آیت نے اس امکان کو ختم کر کے یہ واضح کر دیا کہ اس کی توبہ قبول ہو جاتی ہے، اس کے ساتھ تعلقات و مراسم قائم رکھنا واجب ہے اور ظاہری طور پر اس کی طرف سے جس توبہ کا اظہار ہوا ہے اس میں اسے سچا سمجھا جائے۔

ذمی قاذف کی گواہی جبکہ وہ مسلمان ہو جائے

اگر یہ کہا جائے کہ جب ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا ذمی جسے حد قذف لگ چکی ہو اگر مسلمان ہو جائے اور توبہ کر لے تو اس کی گواہی قابل قبول ہو گی تو یہ بات دو وجوہ سے قذف میں سزا یافتہ مسلمان کی گواہی قابل قبول ہونے پر دلالت کرے گی۔ اول تو اس لیے کہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ آیت میں استثنا گواہی کے بطلان کی طرف راجع ہے کیونکہ آیت میں ذمی مراد ہے اور استثناء سے یہ مراد ہے کہ گواہی کا بطلان توبہ پر موقوف ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ذمی کی توبہ نے اس کی گواہی کے بطلان کے حکم کو اٹھا دیا تو مسلمان کو بھی اسی حکم میں داخل سمجھا جائے گا اس لیے

کہ اس نے بھی توبہ کا اظہار کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بارے میں بات اس طرح نہیں ہے جیسا معترض نے خیال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں ذمی داخل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ آیت اس شخص کی گواہی کے بطلان کی مقتضی ہے جسے کوڑے لگ چکے ہوں اور قذف کی جہت سے اس پر فسق کا نشان چسپاں ہو چکا ہو۔ جبکہ ذمی پر پہلے ہی سے فسق کا نشان چسپاں ہے۔ جب ذمی کو کوڑے لگنے کی وجہ سے اس نشان کا سزاوار نہیں ٹھہرا تو وہ آیت میں داخل نہیں قرار پایا۔ ہم نے ذمی کو کوڑے اس لیے لگائے تھے کہ اس سزا پر سب کا اتفاق تھا جبکہ کفر کی حالت میں کوڑے کھانے کی بنا پر مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اس کی گواہی کے بطلان پر سب کا اتفاق نہیں تھا اس لیے ہم نے اس کی گواہی کو اسی طرح جائز قرار دے دیا جس طرح مسلمان ہو جانے پر کافر کی گواہی کو جائز قرار دے دیتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت کی بنا پر یہ بات واجب ہو جائے گی کہ فاسق اہل ملت میں شمار نہ کیا جائے اور آیت میں بھی وہ مراد نہ ہو کیونکہ ذمی کی طرح اس میں بھی حد قذف لگنے کی بنا پر فسق کا نیا نشان ظہور پذیر نہیں ہوا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فاسق کی بعینہٖ یہی کیفیت ہے البتہ وہ آیت کے مفہوم میں معنوی طور پر داخل سمجھا گیا ہے لفظی طور پر نہیں۔ ہمارے اصحاب نے حد قذف میں سزا یافتہ ذمی کی گواہی کو اس کے مسلمان ہو جانے اور توبہ کر لینے کے بعد اس لیے جائز قرار دیا ہے کہ قذف میں حد کی سزا دو جہت سے سزا یافتہ کی عدالت اور ثقاہت کو باطل کر دیتی ہے۔ ایک تو عدالتِ اسلام کی جہت سے اور دوسری عدالتِ فعل کی جہت سے ذمی کو جب حد لگی تھی اس وقت وہ مسلمان نہیں تھا اس لیے حد کی یہ سزا اس کی عدالت اسلام کو باطل نہیں کرے گی البتہ فعل یعنی کردار کی جہت سے اس کی عدالت باطل ہو جائے گی پھر جس وقت مسلمان ہو کر توبہ کرے گا تو اسے اسلام کی جہت سے عدالت کی صفت حاصل ہو جائے گی اور توبہ کی بنا پر فعل کی جہت سے بھی عدالت کی یہ صفت حاصل ہو جائے گی۔ اس بنا پر اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اس کے بالمقابل مسلمان کو جب حد کی سزا ملتی ہے تو یہ سزا دین کی جہت سے اس کی عدالت کو ساقط کر دیتی ہے اس نے توبہ کے ذریعے دین کی جہت سے کسی اور عدالت کی صفت پیدا نہیں کی کیونکہ اس نے اپنی توبہ کے ذریعے کوئی نیا دین تو اختیار نہیں کیا کہ اس جہت سے اسے عدالت کی صفت حاصل ہو جاتی۔ اس کا دین تو وہی اسلام رہا۔ البتہ فعل کی جہت سے اس میں عدالت کی صفت پیدا ہو گئی۔ اس بنا پر اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی کیونکہ اس کی گواہی قبول ہونے کی شرط یہ

تھی کہ اس کے اندر دین اور فعل یعنی کردار دونوں جہت سے عدالت کا وجود ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ہم سب کا اتفاق ہے کہ حد لگنے سے پہلے اگر یہ شخص توبہ کرے تو اس کی گواہی قابل قبول ہوگی تو یہ صورت حال اس پر دلالت کرے گی کہ آیت میں استثنا تفسیق کی طرف راجع ہونے کی طرح گواہی کی طرف بھی راجع ہے۔ اس بنا پر یہ بات ضروری ہوگئی کہ یہ استثناء حد لگنے کے بعد بھی اس کی گواہی قبول ہونے کا مقتضی بن جائے جس طرح حد لگنے سے قبل اس کا مقتضی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسے شخص کی گواہی حد لگنے سے پہلے قذف کی بنا پر باطل نہیں ہوئی تھی اور نہ ہی اس کی تفسیق کا حکم واجب ہوا تھا۔ اس کے دلائل ہم سابقہ مسئلے میں بیان کر آئے ہیں۔ اگر وہ توبہ نہ بھی کرتا اور قذف پر قائم رہتا تو بھی اس کی گواہی قابل قبول ہوتی۔ اس کی گواہی کا بطلان اور اس پر فسق کے نشان کا لزوم یہ دونوں باتیں دراصل اس پر حد جاری ہونے کی بنا پر مرتب ہوئی ہیں۔ استثناء نے دراصل اس سے فسق کا وہ نشان دور کر دیا تھا جو اسے حد جاری ہونے کے بعد لازم ہو گیا تھا۔ حد جاری ہونے سے پہلے اسے نہ گواہی کے سلسلے میں استثناء کی ضرورت تھی اور نہ ہی تفسیق کے حکم میں۔

ہمارے قول کی صحت کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ ہم سب اس بات پر متفق ہیں کہ توبہ حد کو ساقط نہیں کرتی اور نہ ہی استثناء حد کی طرف راجع ہے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ اس کی گواہی کے بطلان کا حکم بھی ایسا ہی ہو۔ اس لیے کہ حد اور بطلانِ شہادت دونوں کا تعلق قذف کی بنا پر ہوا ہے۔ اس لیے جس جہت سے استثناء حد کی طرف راجع نہیں ہوا، اسی جہت سے گواہی کی طرف اس کا راجع ہونا واجب ہو گیا۔ رہ گیا تفسیق کا معاملہ تو یہ خبر کے صیغے میں بیان ہوا ہے امر کے صیغے سے نہیں اس لیے ہمارے بیان کے مطابق اس کا لزوم نہیں ہوگا۔ اس پر ایک اور جہت سے غور کیجیے۔ وہ یہ کہ حد کا مطالبہ آدمی کا حق ہے اسی طرح بطلانِ شہادت بھی آدمی کا حق ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ گواہیاں اس شخص کا حق ہیں جس کے لیے یہ گواہیاں دی جاتی ہیں اور اسی کے مطالبہ پر ان کا پیش کرنا اور انھیں بھگتنا نادرست ہوتا ہے جس طرح حد قذف جاری کرنا مقذوف کے مطالبہ پر درست ہوتا ہے۔ اس سے یہ امر واجب ہو گیا کہ گواہی اور حد دونوں کی حیثیت اس لحاظ سے یکساں قرار دی جائے کہ توبہ کی بنا پر یہ مرتفع نہیں ہوتیں۔ جہاں تک قاذف پر فسق کے نشان کے لزوم کا تعلق ہے تو اس میں کسی شخص کے حق کا پہلو نہیں ہوتا اس بنا پر استثناء اس کی طرف ہی راجع ہوگا اور اس تک ہی محدود رہے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جو شخص کفر سے توبہ کر لیتا ہے اس کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے اس لیے جو

شخص قذف سے توبہ کرلے اس کی گواہی بطریق اولیٰ قبول ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کفر سے تائب ہونے والے سے قتل کا حکم زائل ہو جاتا ہے لیکن قذف سے تائب ہونے والے سے حد قذف زائل نہیں ہوتی۔ جس طرح یہ بات جائز ہوگئی کہ کفر سے توبہ کافر سے قتل کے حکم کو زائل کردیتی ہے اسی طرح یہ بات بھی جائز ہوگئی کہ اس کی گواہی قبول کرلی جائے لیکن یہ چیز قذف سے توبہ کرنے والے کے لیے لازم نہیں ہوتی کیونکہ اس کی یہ توبہ اس سے حد قذف کو زائل نہیں کرتی۔ نیز دنیاوی سزائیں جرائم کے اندازوں پر وضع نہیں کی گئی ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کفر کی تہمت لگانے والے پر کوئی حد واجب نہیں ہوتی جبکہ زنا کی تہمت لگانے والے پر حد واجب ہو جاتی ہے۔ اس جہت سے قذف کا معاملہ زیادہ سنگین قرار پایا۔ یہ سنگینی احکام دنیا میں قذف کے اندر نہیں پائی جاتی۔ اگرچہ آخرت میں کفر کی سزا سب سے بڑھ کر ہے۔

قاذف توبہ کے بعد عادل شمار ہوگا

اگر یہ کہا جائے کہ قاذف جب توبہ کرکے اپنی اصلاح کرلیتا ہے تو وہ عادل شمار ہوتا اور اللہ کا دوست سمجھا جاتا ہے۔ ابتدا میں اس کی گواہی کا بطلان سزا کے طور پر تھا۔ تو یہ اس سزا کو زائل کردیتی اور عدالت نیز ولایت یعنی اللہ کی دوستی کو واجب کردیتی ہے۔ اس لیے توبہ کرلینے کے بعد اس کی گواہی کا بطلان کسی طرح جائز نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ توبہ کے بعد اس کی گواہی کا بطلان سزا کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ ابتلا اور آزمائش کے طور پر ہوتا ہے جس طرح توبہ کے بعد اس پر حد کا نفاذ سزا کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ ابتلا کے طور پر ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مصلحت کے طور پر اپنے بندوں کو جس آزمائش میں ڈالنا چاہے ڈال سکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک غلام بعض دفعہ عادل اور پسندیدہ صفات کا حامل ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کا دوست بھی شمار ہوتا ہے لیکن اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔ یہی کیفیت نابینا کی بھی ہے اور یہی صورت اس گواہی کی بھی ہے جو باپ اپنے بیٹے کے حق میں دیتا ہے۔ نیز اس قسم کی اور صورتیں۔ اس لیے بطلان شہادت اصول شریعت کے لحاظ سے فسق پر نیز عقوبت کی جہت پر موقوف نہیں ہوتا کہ معترض اپنی بیان کردہ دلیل کے ذریعے اس کا معارضہ کرے۔ قاذف کی توبہ اس کی گواہی کے جواز کی موجب نہیں ہوتی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس کی گواہی تو حاکم کی طرف سے اسے حد لگانے کے حکم اور اس پر حد جاری کرنے کی بنا پر باطل قرار پاتی ہے۔ قذف کی بنا پر اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

جب اس کی گواہی کے بطلان کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہو گیا تو اب اسے جائز قرار دینا بھی اسی وقت درست ہو گا جب حاکم اس کے جواز کا حکم جاری کر دے گا اس لیے کہ اصول کے اندر یہ کلیہ موجود ہے کہ ہر ایسا حکم جس کے ثبوت کا حاکم کے حکم کے ساتھ تعلق ہو وہ حکم متعلقہ شخص سے صرف اسی صورت میں زائل ہو سکے گا جب حاکم کی طرف سے اسے زائل کرنے کے لیے کوئی ایسا حکم دیا جائے جس کے ثبوت کا جواز موجود ہو۔ مثلاً طلاق، عتاق، املاک اور دوسرے تمام حقوق۔ اس لیے جب قاذف کی توبہ اس حیثیت کی مالک نہیں ہوتی کہ اس کے متعلق عدالت میں مقدمہ دائر کیا جا سکے اور اس کے متعلق حاکم کوئی حکم دے تو پھر ہمارے لیے اس چیز کا ابطال جائز نہیں ہو گا جو حاکم کے حکم کی بنا پر پہلے سے ثابت ہو چکی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ لعان کی وجہ سے نیز شوہر کے عنّین یعنی قوت مردمی سے محروم ہونے کی بنا پر عمل میں آنے والی علیحدگی اور اسی طرح کی دوسری صورتیں حاکم کے حکم کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں لیکن اس کے باوجود لعان کرنے والا شوہر نیز عنّین اپنی سابقہ بیویوں سے نکاح کر سکتے ہیں اور اس صورت میں نکاح کا بندھن پھر لوٹ آتا ہے۔ یہی کیفیت بطلانِ شہادت کی بھی ہونی چاہیے یعنی اگرچہ اس کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ چیز توبہ کر لینے پر اس کی گواہی کی درستی کے لیے مانع نہیں ہونی چاہیے اور حاکم نے ابتداء میں اس کے بطلان کا جو حکم جاری کیا تھا وہ صرف اس حالت تک محدود رہنا چاہیے جس میں قاذف نے ابھی توبہ نہیں کی تھی جس طرح حاکم کے حکم کی بنا پر وجود میں آنے والی علیحدگی صرف اس حالت کے اندر محدود رہتی ہے جس میں طرفین نے نئے سرے سے عقدِ نکاح نہ کیا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ بالا افراد اپنی سابقہ بیویوں سے اس لیے نکاح کر سکتے ہیں کہ نکاحِ ثانی کا حکم جاری کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے ذریعے اس علیحدگی کو باطل کر دینا جائز ہو جاتا ہے جو حاکم کے حکم کی بنا پر عمل میں آئی تھی۔ اس کے بالمقابل توبہ کے حکم کا اجرا حاکم کی طرف سے نہیں ہوتا اس بنا پر اس میں مقدمہ بازی کا ثبوت نہیں ہو سکتا اس لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ اس کے ذریعے حاکم کا وہ حکم باطل ہو جائے جو اس نے قاذف کی گواہی کے بطلان کے سلسلے میں جاری کیا تھا البتہ اگر قاذف کسی ایسے حاکم کے پاس جا کر گواہی دے جو توبہ کے بعد حدِ قذف کے سزا یافتہ کی گواہی قبول کر لینے کا قائل ہو اور اس کی طرف سے گواہی قبول کر لینے کے متعلق حکم بھی جاری ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں قاذف کی یہ گواہی جائز ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص کو زناکاری کی بنا پر حاکم کی طرف سے کوڑے لگائے گئے ہوں اور اس کے بعد سزا یافتہ شخص توبہ کر لے تو توبہ کے بعد اس کی گواہی قابل قبول ہوگی اور حاکم کا حکم توبہ کے بعد اس کی گواہی قبول کرنے میں مانع نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زانی کی گواہی کا بطلان حاکم کے حکم کی بنا پر نہیں ہوا تھا بلکہ حاکم کی طرف سے اسے حد لگانے سے قبل ہی اس کی زناکاری کی بنا پر اس کے فسق کے ظہور کی وجہ سے ہوا تھا۔ جب اس کے بطلانِ شہادت کا حاکم کے حکم کے ساتھ تعلق نہیں تھا بلکہ اس کے اپنے فعل کے ساتھ تھا تو اس کی طرف سے توبہ کے ظہور پر اس کی گواہی کی بحالی کا جواز ہو گیا۔ اس کے بالمقابل قاذف کی گواہی اس کے قذف کی بنا پر باطل نہیں ہوتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے اس قذف میں سچا ہو اور اس پر جھوٹ اور فسق کا حکم صرف اسی وقت عائد ہوگا جب حاکم کی طرف سے اسے کوڑے لگائے جائیں گے لیکن اس سے پہلے اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوگی جس نے قذف نہیں کیا ہے۔ اس پر سنت کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔

قاذف کی بعد از توبہ گواہی قابل قبول ہے

عباد بن منصور نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ہلالؓ بن امیہ کے واقعہ میں روایت کی ہے کہ جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی کو قذف کرتے ہوئے اس پر شریک بن سحماء کے ساتھ زناکاری کی تہمت لگا دی تو اس موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (یجلد ھلال وتبطل شھادتہ عند المسلمین۔ کیا ایسا ہو جائے گا کہ ہلال کو کوڑے لگیں اور مسلمانوں کے نزدیک ان کی گواہی باطل قرار دی جائے) منصور نے باقی ماندہ حدیث کی بھی روایت کی ہے۔ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ کوڑے لگنے کے ساتھ ہی گواہی باطل ہو جاتی ہے اور اسے قبول کرنے کے لیے توبہ کی کوئی شرط نہیں ہوتی۔ الحجاج بن ارطاۃ نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المسلمون عدول بعضھم علی بعض الا محدودا فی قذف۔ تمام مسلمان ایک دوسرے پر گواہی دینے کے معاملے میں عادل ہیں سوائے اس شخص کے جسے حد قذف لگ چکی ہو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے توبہ کے وجود کا استثناء نہیں فرمایا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حامد بن محمد نے، انھیں شریح نے، انھیں مروان نے یزید بن ابی خالد سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تجوز فی الاسلام شھادۃ مجرب علیہ شھادۃ زور، ولا خائن ولا خائنۃ ولا مجلود حدًا ولا ذی غمر لاخیہ ولا الصانع لاھل البیت ولا ظنین ولا قرابۃ۔ اسلام میں ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں جس کی جھوٹی گواہی کا لوگوں کو تجربہ ہو، اسی طرح خائن مرد اور خائن عورت کی گواہی، نیز حد میں کوڑوں کے سزا یافتہ شخص کی گواہی، اپنے بھائی کے ساتھ کینہ رکھنے والے کی گواہی، کسی خاندان کے ساتھ احسان کرنے والے کی اس خاندان کے حق میں گواہی نیز متہم شخص اور رشتہ دار کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوگی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حد کے طور پر سزا یافتہ انسان کی گواہی کو باطل قرار دے دیا۔ آپ کے اس ارشاد کا ظاہری طور پر یہ اقتضاء ہے کہ تمام سزا یافتہ افراد کی گواہی باطل قرار دی جائے خواہ انھیں قذف کے سلسلے میں یا اس کے علاوہ کسی حد میں سزا ملی ہو۔

تاہم اس بات پر دلالت قائم ہو چکی ہے کہ قذف کے سوا دوسرے جرائم میں حد کے طور پر سزا یافتہ افراد کی گواہی قابل قبول ہوگی جب وہ اپنے ان جرائم سے توبہ کرلیں جن کی بنا پر انھیں حد لگی تھی۔ لیکن قذف کے سلسلے میں حد کی سزا پانے والے کی گواہی قبول کرنے کے بارے میں کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔ اس لیے اس کے حکم کو اس کے لفظ کے عموم پر رکھا جائے گا خواہ وہ توبہ کرلے یا نہ کرے۔ ہم نے قذف کے سوا دوسرے جرائم کے سلسلے میں حد کی سزا پانے والوں کی گواہی قابلِ قبول قرار دی ہے بشرطیکہ یہ تائب ہو جائیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے افراد کی گواہی کا بطلان ان کے فسق کے ساتھ متعلق ہے۔ اس لیے جب ایسے افراد سے فسق کا نشان زائل ہو جائے گا ان کی گواہی قابلِ قبول قرار دے دی جائے گی۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ زنا، سرقہ یا شراب نوشی کا وہ فعل جس کی بنا پر ایک شخص حد کا سزاوار قرار پاتا ہے، اس پر حد جاری ہونے سے پہلے ہی اس کی تفسیق کا موجب بن جاتا ہے۔ جب ایسے شخص کے بطلان شہادت کا حد کے ساتھ تعلق نہیں ہے تو اس کی حیثیت دوسرے تمام فساق کی طرح ہوگی کہ جب یہ توبہ کرلیں گے تو ان کی گواہی قابلِ قبول ہو جائے گی۔

اس کے برعکس حد قذف کا سزا یافتہ انسان جب تک حد کی سزا نہیں پا لیتا اس وقت تک قذف کا یہ فعل اس کی گواہی کے بطلان کا موجب نہیں بنتا اس لیے کہ اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ

شاید اس نے زنا کی جو تہمت لگائی ہے وہ درست ہی ہو۔ ایسے شخص کی گواہی اس وقت باطل قرار دی جاتی ہے جب اس پر حد قذف جاری ہو جاتی ہے اس لیے توبہ کی وجہ سے یہ حکم اس سے زائل نہیں ہو سکتا۔

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ زنا کی گواہی دینے والوں کی تعداد چار ہونی چاہیے جس طرح قول باری (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ، تم اپنے مردوں میں سے دو افراد کو گواہ بنا لو۔ نیز یہ ارشاد (وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ، اور اپنے میں سے دو عادل افراد کو گواہ بنا لو۔ اس امر کو واجب کر دیتا ہے کہ مذکورہ تعداد یعنی دو افراد کی گواہی ضروری ہے اور اس سے کم پر انحصار کرنا ممتنع ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اصحاب افک یعنی حضرت عائشہؓ کے خلاف بہتان طرازی کرنے والوں کے ذکر کے موقع پر بسیاق تلاوت میں فرمایا: لَوْلَا جَاءُوْا عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاِذْ لَمْ يَأْتُوْا بِالشُّهَدَاءِ فَاُولٰئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكَاذِبُوْنَ. انھوں نے اس بات پر چار گواہ کیوں نہیں پیش کیے، جب انھوں نے چار گواہ نہیں پیش کیے تو یہی لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے گواہوں کی وہ تعداد جو قاذف کو حد کی سزا سے بری کرا سکتی ہے، چار مقرر کی۔ اور اس تعداد میں گواہ پیش نہ کرنے کی صورت میں اس پر جھوٹے کا حکم صادر فرما دیا۔ اللہ تعالیٰ نے زنا کے گواہوں کی تعداد اپنے اس قول میں بھی بیان کی ہے (وَاللَّاتِيْ يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ۔ تمھاری وہ عورتیں جو بدچلنی کی مرتکب ہوتی ہیں ان پر اپنے میں سے چار گواہ قائم کرو) پھر قذف کا ذکر کرتے ہوئے چار گواہوں کی تعداد کا دوبارہ ذکر کیا۔ اس کے ذریعے گویا ہمیں یہ بتا دیا کہ قاذف کو بھی حد قذف سے چار گواہوں کی گواہی بری کرا سکتی ہے۔

فاسق قاذفین کی شہادتوں پر آرائے ائمہ

اگر قاذف چار فاسق قسم کے گواہ لے آئے اور وہ مقذوف کے خلاف زنا کی گواہی دے دیں تو اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، عثمان البتی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ گواہوں کو حد نہ لگے گی خواہ وہ فساق ہی کیوں نہ ہوں حسن بن زیاد نے

امام ابویوسف سے ایک شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے کسی پر زنا کی تہمت لگادی اور پھر چار فاسق قسم کے گواہ پیش کر دیے جنھوں نے یہ گواہی دی کہ واقعی فلاں شخص زانی ہے تو اس صورت میں قاذف کو حد لگے گی اور گواہوں کو حد نہیں لگے گی۔ زفر کا قول ہے کہ قاذف اور شہود دونوں سے حد ہٹائی جائے گی یعنی نہ قاذف کو حد لگے گی اور نہ ہی گواہوں کو۔ امام مالک اور عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ گواہوں کو بھی حد لگے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر قاذف چار کافر یا حدِ قذف میں سزا یافتہ یا غلام یا بینائی سے محروم گواہ پیش کرے گا تو قاذف کو نیز گواہوں کو بھی حد لگے گی۔ لیکن اگر گواہ فاسق قسم کے لوگ ہوں تو ظاہر قول باری (ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ) انھیں بھی شامل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قاذف کو حد کی سزا سے بری قرار دینے کے لیے عادل گواہوں کی شرط نہیں لگائی ہے جس کی بنا پر فاسق گواہ بھی اس حکم میں داخل ہیں۔ اس لیے آیت کے مقتضیٰ کے بموجب چار فاسق گواہ پیش کرنے کی صورت میں بھی قاذف سے حد کی سزا موقوف ہو جائے گی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حد کے وجوب کی شرط یہ رکھی ہے کہ قاذف چار گواہ پیش نہ کر سکے۔ اب زیر بحث صورت میں اس نے چار گواہ پیش کر دیے ہیں اس لیے کہ شہداء ان لوگوں کے لیے اسم ہے جو شہادت یعنی گواہی پیش کریں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہماری درج بالا وضاحت کی روشنی میں کافر اور حدِ قذف میں سزا یافتہ گواہوں کے سلسلے میں یہی بات لازم آتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت اسی کا متقاضی ہے کہ ایسے گواہوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے لیکن ہم نے دلالت کی بنا پر ان کی تخصیص کر دی ہے اور انھیں ظاہر آیت کے حکم میں شامل نہیں کیا ہے۔ نیز فاسق لوگوں کی گواہی صرف تہمت، فسق کی بنا پر رد کر دی جاتی ہے۔ اور یہ چیز گواہی رد کرنے کے سلسلے میں ایک شبہ کی حیثیت رکھتی ہے اس لیے یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ ان لوگوں پر اس شبہ کی بنا پر حد واجب کر دی جائے۔ جس کی وجہ سے ان کی گواہی رد کر دی گئی تھی۔ اس گواہی کی وجہ سے قاذف سے بھی حد ساقط ہونا واجب ہو جائے گا جس طرح گواہوں سے ہم نے حد ساقط کر دی کیونکہ شبہ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور اس کی بنا پر حد واجب نہیں ہوتی البتہ وہ شخص جسے قذف کے سلسلے میں حد لگ چکی ہو، نیز کافر، غلام اور نابینا ان سب کی گواہی کسی تہمت یا شبہ کی بنا پر رد نہیں ہوتی۔ بلکہ ہم نے ان کی گواہی ان اسباب کی بنا پر رد کی ہے جو ان افراد کی ذات میں یقینی طور پر پائے جاتے ہیں اور جن کی وجہ سے ان کی گواہی باطل قرار دی جاتی ہے۔ یہ اسباب درج ذیل ہیں۔ یعنی حد، کفر

غلامی، اور نابینا پن اسی بنا پر ہم نے ایسے گواہوں کو حد لگانے کا حکم دیا۔ ان سے نیز قاذف سے حد ساقط کرنے کے سلسلے میں ان کی گواہی کا کوئی اثر اور کردار نہیں ہوتا۔

یہاں ایک اور وجہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ فساق اہل شہادت میں سے ہیں یعنی وہ گواہی دے سکتے ہیں ہم نے ان کی گواہی بر بنائے اجتہاد رد کی ہے اس لیے دوسرے حضرات کے لیے ان کی گواہی قبول کرنے کے سلسلے میں اجتہاد کرنے کی گنجائش ہے جب کہ صورت حال یہ ہو کہ جس چیز کے متعلق ہم یہ فیصلہ دیں کہ یہ فسق ہے اور اس کی وجہ سے گواہی رد کر دینا واجب ہے۔ عین ممکن ہے کہ دوسرے حضرات اسے قبول شہادت سے مانع نہ سمجھتے ہوں۔ اس صورت حال کے تحت ہمارے لیے گواہوں، نیز قاذف پر اجتہاد کی بنا پر حد واجب کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ البتہ قذف اور کفر وغیرہ کے سلسلے میں جو حد لگتی ہے اس کے اثبات میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ حقیقت کی بنیاد پر یہ حد لگتی ہے اسی بنا پر انھیں حد لگانا جائز ہوگیا اور قاذف سے حد کے اسقاط کے سلسلے میں ان کی گواہی کا کوئی اثر نہیں ہوا۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، فاسق پر اس کی گواہی کے بطلان کا حکم نہیں لگ سکتا کیونکہ فسق ایسا سبب نہیں ہے جس کی بنیاد پر حاکم حکم لگاتا ہے نیز اس کے بارے میں گواہوں کے بیانات سنتا ہے۔ جب حاکم نے فاسقوں کی گواہی کے بطلان کا حکم نہیں لگایا اور نہ ہی فسق کوئی ایسی چیز ہے جس کے متعلق گواہیاں پیش کی جاتی ہیں اور حاکم اس کا فیصلہ کرتا ہے، تو فاسقوں پر حد کے ایجاب کے سلسلے میں ان کی گواہیوں کے بطلان کا حکم لگانا جائز نہیں ہوگا۔ دوسری طرف جب حد قذف، کفر، غلامی اور نابینا پن ایسے امور ہیں کہ ان کے متعلق حاکم اپنا فیصلہ دے سکتا ہے اور ان کے خلاف گواہیاں بھی پیش ہو سکتی ہیں تو ایسے افراد کی گواہیوں کے بطلان کا حکم دیا جا سکتا ہے اور اس حکم کے تحت ایسے افراد اہل شہادت کے دائرے سے خارج ہو جاتے ہیں اس لیے اس سبب کی بنا پر جو انھیں اہل شہادت سے خارج کرنے کا موجب ہے، حاکم کے حکم کے صدور کی وجہ سے ان کو حد لگانا واجب ہوگیا۔ نیز گواہی کی حالت میں گواہ کا فسق متعین نہیں ہوتا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس حالت کے اندر ایسا شخص، اللہ کے سامنے توبہ کر کے عادل بن چکا ہو جبکہ کفر، غلامی، نابینا پن اور قذف کی بنا پر لگی ہوئی حد ایسے امور ہیں جن کے متعلق ہمیں علم ہوتا ہے کہ یہ متعلقہ اشخاص سے زائل نہیں ہو سکتے اور یہی امور ایسے لوگوں کے گواہ بننے کی راہ میں حائل ہوتے ہیں اور ان کے لیے مانع بن جاتے ہیں۔ اس لیے ایسے لوگوں کا معاملہ فاسق کے معاملہ سے مختلف ہوگیا۔

اس مقام پر اگر یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ اس کا بھی تو امکان ہے کہ کافر بھی اللہ کے آگے مسلمان

ہو گیا ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کافر صرف اسلام کا اعتقاد کر کے مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس موقعہ پر اس کا اظہار نہ کرے جہاں اس کا اظہار اس کے لیے ممکن ہو۔ جب وہ اسلام کا اظہار نہیں کرتا تو اسے کفر پر قائم رہنے والا قرار دیا جائے گا اس لیے اس مسئلے میں امام زفر کا قول زیادہ واضح ہے اس لیے کہ اگر یہ بات جائز ہے کہ گواہوں کا فسق ان سے حد کے سقوط کے معاملے میں انھیں اہل شہادت کے دائرے سے خارج نہیں کرتا تو قاذف سے حد کے سقوط کے سلسلے میں بھی ان گواہوں کا یہی حکم ہونا چاہیے۔

زنا کی شہادت پر حد قذف

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زنا کاری کی گواہی دینے والے گواہ اگر متفرق صورت میں آ کر اپنی اپنی گواہی پیش کریں تو ان کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد امام مالک، زفر اور اوزاعی کا قول ہے کہ ایسے گواہوں پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ عثمان البتی اور امام شافعی کا قول ہے کہ انھیں حد نہیں لگائی جائے گی بلکہ ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔ پھر امام شافعی کا یہ قول بھی ہے "بشرطیکہ ایک زنا کاری کا مقدمہ ہو"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب پہلا گواہ تنہا آ کر گواہی دے گا تو ظاہر قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ) کی بنا پر وہ قاذف قرار پائے گا۔ کیونکہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ اس شخص کے سوا چار گواہ ہوں اس لیے کہ آیت سے یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ چار گواہوں میں یہ شخص بھی شامل ہے کیونکہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "گواہی یا قذف کے بعد تم اپنے آپ کو پیش کرو"۔ جس طرح یہ کہنا درست ہے کہ "اپنے سوا چار گواہ پیش کرو"۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب ایک شخص کسی عورت سے کہے کہ تو زانیہ ہے تو اس صورت میں وہ اپنے سوا چار گواہ پیش کرنے کا مکلف ہو گا۔ جو زنا کی گواہی دیں گے اور یہ شخص خود ان میں شامل نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے گا کہ "اَشْهَدُ اَنَّكِ زَانِيَةٌ" (میں گواہی دیتا ہوں کہ تو زانیہ ہے) تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا۔ جب یہ بات اس طرح ہے تو ظاہر آیت کا اقتضاء یہ ہو گا کہ ہر قاذف پر حد واجب کر دی جائے خواہ اس نے لفظ شہادت کے ساتھ قذف کیا ہو یا بغیر لفظ شہادت کے ساتھ۔

جب پہلے گواہ کا یہ حکم ہو گا تو دوسرے تیسرے اور چوتھے گواہ کا بھی یہی حکم ہو گا یعنی ان سب کو حد قذف لگے گی کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے ایک پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگائی تھی جس پر

اللہ تعالیٰ نے حد واجب کردی ہے یہ شخص صرف اسی صورت میں حد کی سزا سے بری ہو سکتا ہے جب اس کے سوا چار دوسرے گواہ آ کر گواہی پیش کریں۔

قاذف کون ہوگا؟

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص پر حد واجب کی ہے جو قاذف ہو اور گواہ بن کر نہ آیا ہو۔ لیکن جب وہ گواہ بن کر آئے اور یہ کہے کہ "میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے زنا کا ارتکاب کیا ہے" تو وہ قاذف قرار نہیں پائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ شہادت کے ساتھ کسی کو قذف کرنا اسے قاذفین کے حکم سے خارج نہیں کرے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسے شخص کے ساتھ اگر دوسرے گواہ گواہی نہ دیتے تو وہ قاذف قرار پاتا اور اس پر حد لازم ہو جاتی۔ جب یہ بات اس طرح ہے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ لفظ شہادت کے ساتھ کسی پر تہمت لگانا اسے قاذف کے حکم سے خارج نہیں کرتا البتہ طیکہ وہ تنہا ہو اور اس کے ساتھ دوسرے گواہ نہ ہوں۔ نیز ایسے شخص کو قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) کا عموم شامل ہے کیونکہ یہ رامی ہے یعنی اس نے زنا کی تہمت لگائی ہے۔ رامی اور شاہد یعنی تہمت لگانے والے اور گواہی دینے والے کے حکم میں اسی وقت فرق پڑتا ہے جب چار گواہ ایک ساتھ آ کر گواہی دیں۔ اس صورت میں وہ رامی قرار نہیں پائیں گے۔ قبول شہادت کے لیے اسی تعداد کی شرط ہے اس لیے وہ اس تعداد سے کم یا زیادہ گواہ پیش کرنے کے مکلف نہیں ہوں گے۔ اس لیے چار سے کم گواہ جب آ کر لفظ شہادت کے ساتھ یا اس کے بغیر قذف کریں گے تو وہ سب قاذف قرار پائیں گے کیونکہ وہ اس امر کے مکلف تھے کہ اپنے قذف کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے وہ اپنے سوا چار گواہ پیش کرتے۔

اگر چوتھا گواہ شہادتِ زنا نہ دے تو باقی تین قاذف ہوں گے

اگر یہ کہا جائے کہ نافع بن الحارث نے حضرت عمرؓ کو لکھا تھا کہ چار آدمیوں نے ایک جوڑے کی زناکاری کی گواہی دی تھی۔ ان میں سے تین نے تو یہ کہا تھا کہ انھوں نے اس جوڑے کو اس عالت میں دیکھا تھا کہ مرد کا آلہ تناسل عورت کے فرج میں اس طرح داخل تھا جس طرح سرمہ لگانے والی سلائی سرمہ دانی میں داخل ہوتی ہے لیکن چوتھے گواہ نے اس طرح گواہی نہیں دی۔ حضرت عمرؓ نے جواب میں نافع بن الحارث کو یہ لکھا تھا کہ اگر چوتھا گواہ باقی ماندہ تین گواہوں کی طرح گواہی دے دے تو پھر

اس جوڑے کو کوڑوں کی سزا دو اور اگر یہ جوڑا محصن ہو تو اسے رجم کر دو، لیکن اگر چوتھا اپنی اس گواہی پر مصر ہے جو تم نے مجھے لکھ بھیجا ہے تو بقیہ تینوں گواہوں کو حد قذف میں کوڑے لگاؤ اور جوڑے کو رہا کر دو۔

حضرت عمرؓ کا یہ حکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر تین گواہوں کے ساتھ چوتھا آدمی بھی گواہی دے دیتا تو ان تینوں کو حد قذف نہ لگتی اور ان کی گواہی قبول کر لی جاتی جبکہ ابتدا میں یہ تینوں اکیلے تھے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس واقعہ سے معترض نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے واقعہ اس پر دلالت نہیں کرتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چوتھا گواہ جس نے باقی ماندہ تین گواہوں جیسی گواہی نہیں دی تھی ان تینوں سے علیحدہ نہیں تھا بلکہ یہ چاروں اکٹھے گواہ بن کر آئے تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان چاروں نے زنا کی گواہی دی ہو۔ لیکن جب چوتھے گواہ پر زور دیا گیا ہو کہ وہ صراحت کے ساتھ زنا کی اسی طرح گواہی دے جس طرح دوسرے تینوں نے دی ہے تو وہ اس پر رضامند نہ ہوا ہو۔ پھر حضرت عمرؓ نے یہ حکم دیا کہ اس چوتھے گواہ کو اس امر سے آگاہ کیا جائے۔ اگر وہ زنا کی تفصیل کے ساتھ کیفیت بیان کر دے جس طرح تینوں نے بیان کی ہے تو مجرم جوڑے کو سزا دے دی جائے اور اگر وہ تفصیل سے زنا کی کیفیت بیان نہ کر سکے تو اس صورت میں اس کی گواہی باطل قرار دی جائے اور بقیہ تینوں گواہوں کو تنہا قرار دے کر ان پر حد جاری کر دی جائے۔ حضرت عمرؓ نے اس موقعہ پر یہ حکم نہیں دیا کہ اگر کوئی چوتھا آدمی آ کر ان کے ساتھ گواہی دے دے تو ان سب کی گواہی قبول کر لو جس سے یہ بات لازم آتی کہ آپ نے اکیلے تین گواہوں کی گواہی قبول کر لی جبکہ چوتھے گواہ نے ان کے بعد آ کر گواہی دی۔ حضرت عمرؓ نے ابوبکرہؓ اور ان کے ساتھیوں پر اس وقت حد قذف جاری کی تھی جب ایک گواہ زیاد اپنی گواہی سے پھر گئے تھے۔ آپ نے اس موقعہ پر ابوبکرہؓ اور ان کے ساتھیوں سے یہ نہیں کہا تھا کہ ایک اور گواہ لے آؤ جو تمہاری گواہی کی طرح گواہی دے دے۔

یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش آیا تھا اور کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس اقدام کی تردید نہیں کی تھی اور نہ ہی انہیں ٹوکا تھا۔ اگر اس موقعہ پر لوگوں میں سے کسی شخص کی گواہی کو قبول کر لینا جائز ہوتا جبکہ وہ آ کر ان گواہوں کی طرح گواہی دے دیتا تو حضرت عمرؓ مقدمے کی کارروائی کو کہیں روک دیتے، گواہوں سے مزید پوچھ گچھ کرتے اور ان سے یہ کہتے کہ اگر کوئی اور گواہ مل سکتا ہے جو تمہاری گواہی کی طرح گواہی دے سکے تو اسے لے آؤ۔ جب آپ نے ان سے یہ بات نہیں کی اور ان پر حد جاری کرنے کے عزم کو عملی جامہ پہنانے میں تاخیر سے کام نہیں لیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ زیاد جب اپنی گواہی سے پھر گئے تو اس کے بعد باقی ماندہ گواہ قاذف قرار پائے جن پر حد لازم ہو گئی تھی اور انہیں اس سزا سے صرف یہی چیز بری

کر سکتی تھی کہ چار دوسرے گواہ آکر زنا کی گواہی دے دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے یہ بھی تو نہیں کہا تھا کہ آیا تمھارے پاس چار دوسرے گواہ ہیں جو تمھاری گواہی کی طرح گواہی دے سکتے ہیں نیز آپ نے اس بات کے جواز کی بنا پر ان پر حد جاری کرنے کے معاملے کو موقوف نہیں رکھا۔ یہی صورت اس شخص کے معاملے میں بھی تھی جو چوتھا گواہ بن کر ان کی گواہی کی طرح گواہی دے دیتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی بیان کردہ صورت حال کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں سے یہ بات مخفی نہیں تھی کہ اگر وہ چار گواہ لے آتے جو زنا کی گواہی دے دیتے تو ان کی گواہی قبول کر لی جاتی اور خود ان سے حد زائل ہو جاتی، اس بات کا گواہوں کو علم تھا۔ اگر ان کے پاس چار دوسرے گواہ موجود ہوتے جو زنا کی گواہی دے سکتے تو وہ ضرور حضرت عمرؓ سے حد کے معاملے کو موقوف رکھنے کی درخواست کرتے۔ ان کے اس علم کی بنا پر حضرت عمرؓ نے انھیں یہ بات بتانے کی ضرورت محسوس نہ کی۔ رہ گیا اس شخص کا معاملہ جو چوتھا گواہ بن کر باقی تین گواہوں کے ساتھ گواہی دیتا جس کے بارے میں معترض نے اپنے اعتراض میں نکتہ اٹھایا ہے تو عین ممکن ہے کہ تینوں گواہوں سے اس چوتھے گواہ کا حکم مخفی ہوا ور انھیں یہ معلوم نہ ہو کہ آیا ان کے ساتھ اس کی گواہی جائز ہے یا باطل۔ اگر اس چوتھے شخص کی گواہی باقی ماندہ تین گواہوں کی گواہی کے بعد قابل قبول ہوتی تو حضرت عمرؓ ان گواہوں کو اس سے ضرور آگاہ کرتے اور یہ بات ان کے علم میں لاتے تاکہ وہ ایک گواہ، اگر کوئی ہوتا، پیش کر دیتے اور اس طرح حد قذف کی سزا سے بچ جاتے۔

مملوک یعنی غلام اور لونڈی پر حد کون جاری کرے گا

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، زفر اور محمد کا قول ہے کہ مملوک پر امام المسلمین ہی حد جاری کرے گا اس کا آقا اس پر حد جاری نہیں کرے گا۔ تمام حدود کا یہی حکم ہے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ زنا، شراب نوشی اور قذف میں آقا ہی حد جاری کرے گا۔ بشرطیکہ گواہ آکر اس کے پاس جرم کی گواہی دے دیں۔ البتہ سرقہ میں آقا ہاتھ نہیں کاٹے گا۔ امام المسلمین قطع ید کرے گا۔ لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ آقا ہی اسے حد لگائے گا اور وہی اس کا ہاتھ کاٹے گا۔ اشجعی کی روایت کے مطابق سفیان ثوری کا قول ہے کہ زنا میں آقا حد جاری کرے گا۔ الفریابی نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ آقا جب اپنے غلام پر حد جاری کرنے کے بعد اسے آزاد کر دے گا تو غلام کی گواہی جائز ہو جائے گی۔ اوزاعی کا قول ہے کہ آقا اس پر حد جاری کرے گا۔ حسن سے ابن عون نے روایت کی ہے کہ حکام چار باتوں کے ذمہ دار ہیں، نماز، زکوٰۃ، حدود اور فیصلوں کے۔ حسن سے ایک روایت کے مطابق نماز کی بجائے جمعہ کا ذکر ہے۔ عبداللہ بن محیریز کا قول ہے کہ حدود، فئ، جمعہ اور زکوٰۃ کی ذمہ داری سلطان وقت کی ہے۔ حماد بن سلمہ نے یحییٰ البکاء سے، انہوں نے مسلم بن یسار سے انہوں نے ابو عبداللہ سے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ ہمیں یہ کہا کرتے تھے کہ ہم ان سے دین کی باتیں سیکھا کریں۔ انہیں دین کی باتوں کا علم ہے۔ میں نے انہیں یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ زکوٰۃ، حدود، فئ اور جمعہ کی ذمہ داری سلطان پر ہے۔ ایک قول کے مطابق ابو عبداللہ نے جو درج بالا اثر کے راوی ہیں یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ سند میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جس صحابی کا حوالہ دیا گیا ہے۔ وہ حضرت ابو بکرؓ کے بھائی ہیں۔ اور ان کا نام نافع ہے۔ سلف کے ان حضرات سے یہ روایتیں کی گئی ہیں اور ہمیں کسی بھی صحابی سے اس کے خلاف کسی روایت کا علم نہیں ہے۔ البتہ اعمش سے مروی ہے کہ انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے شام میں حد جاری کی تھی۔ اعمش کہا کرتے تھے کہ حضرات صحابہ جہاں کہیں بھی ہوں، امراء ہوتے ہیں۔ یہ بھی ممکن

ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اس کی ذمہ داری سونپی گئی ہو کیونکہ اعمش نے یہ نہیں کہا ہے کہ جس شخص پر حضرت عبداللہؓ نے حد جاری کی تھی۔ وہ ان کا غلام تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ابن ابی لیلیٰ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ میں نے انصار میں سے بقید حیات حضرات کو دیکھا ہے کہ وہ اپنی مجلسوں میں اپنی کسی لونڈی کی زناکاری پر اسے حد لگایا کرتے تھے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ کہ ممکن ہے کہ انہوں نے تعزیر کے طور پر ایسا کیا ہو۔ اقامتِ حد کے طور پر ایسا نہ کیا ہو۔ کیونکہ ان حضرات کو یہ حکم ملا تھا کہ اس قسم کے جرم کی پردہ پوشی کریں اور امام تک اسے نہ لیجائیں۔ مملوک پر اقامت حد کی ذمہ داری امام المسلمین پر ہے، آقا پر نہیں اس کی دلیل یہ قول باری ہے۔: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ،چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔ ان کی کمائی کے بدلے کے طور پر۔ نیز فرمایا :اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ،زناکار عورت اور زناکار مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔) ایک اور آیت میں ارشاد ہوا: فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ،جب یہ صفتِ احصان سے متصف ہو جائیں اور پھر کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان پر خاندانی عورتوں (محصنات) کو ملنے والی سزا سے آدھی سزا انہیں ملے گی: جن اہل علم کے کانوں میں اس خطاب کی آواز پڑی ہے۔ انہوں نے اس سے یہی سمجھا ہے کہ اس کے مخاطب مسلمانوں کے آئمہ یعنی حکام ہیں۔ عامۃ الناس اس کے مخاطب نہیں ہیں۔

گویا مفہوم کے لحاظ سے عبارت اس طرح ہے "فلیقطع الائمۃ والحکام ایدیھما و لیجلدھما الائمۃ والحکام" (ائمہ اور حکام ان دونوں کے ہاتھ کاٹیں اور ائمہ اور حکام ان دونوں کو کوڑے ماریں۔ جب اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ آزاد لوگوں پر ان حدود کو قائم کرنا ائمہ اور حکام کی ذمہ داری ہے اور آیت نے حدود کی سزا پانے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا کہ خواہ وہ آزاد ہوں یا غلام تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ آیت کو سب کے حکم پر محمول کرتے ہوئے ائمہ اور حکام کو اس حکم کا مخاطب قرار دیا جائے کہ آزادوں اور غلاموں دونوں پر اقامتِ حدود کی ذمہ داری ان ہی پر عائد ہوتی ہے، آقاؤں پر نہیں۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے۔ کہ اگر آقا کے لیے یہ بات جائز ہوتی کہ وہ اپنے غلام پر چوری کے الزام کے سلسلے میں گواہوں کے بیانات سن کر اس کا ہاتھ کاٹ دیتا اس کے بعد اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جاتے تو آقا کے لیے ان سے تاوان بھروا لینا جائز ہوتا۔ اب یہاں یہ بات سب کو معلوم ہے کہ گواہوں سے تاوان بھروانے کا تعلق حاکم کے اس حکم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو وہ گواہی کے بارے میں دیتا ہے۔ کیونکہ اگر حاکم نے گواہی کے

متعلق کوئی حکم نہ دیا ہو تو اس صورت میں گواہ کسی قسم کا تاوان بھرنے کے پابند نہیں ہوں گے اس طرح آقا ان پر تاوان واجب کر کے اپنی ذات کے متعلق حکم صادر کرنے والا قرار پائے گا۔ جبکہ کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں کوئی حکم دے یا فیصلہ صادر کرے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ چوری کے مقدمے کے سلسلے میں آقا نہ تو گواہوں کے بیانات سننے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ ہی غلام کے قطع ید کا۔

نیز آقا اور اجنبی شخص دونوں کی حیثیت غلام اور لونڈی کو حد لگانے کے سلسلے میں یکساں ہوتی ہے اس کے لیے یہ دلالت موجود ہے کہ اگر ایک اجنبی کسی غلام پر کسی حد کے لزوم کا اقرار کرے گا تو اس کے خلاف اجنبی کا یہ اقرار قابلِ قبول نہیں ہو گا لیکن اگر غلام خود اپنی ذات پر کسی حد کے لزوم کا اقرار کرے گا تو اس کا یہ اقرار قابلِ قبول ہو گا۔ خواہ آقا اس سے انکار ہی کیوں نہ کرتا ہو۔ جب اس بارے میں ان دونوں کی حیثیت اجنبیوں جیسی ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ غلام پر اقامت حد کے لحاظ سے آقا کی حیثیت بھی اجنبی جیسی تسلیم کی جاتے۔ حاکم کے لیئے گواہوں کے بیانات سننا اور حد قائم کرنا اس لیئے جائز ہو گیا کہ اس بات کے ثبوت میں اس کا قول قابلِ قبول ہوتا ہے۔ جو اس کے ہاں حد کو واجب کرنے والی ہوتی ہے۔ اسی بنا پر اسے گواہوں کے بیانات سننے میں اور حد جاری کرنے کا فیصلہ دینے کا اختیار حاصل ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ انسان اپنی ذات کے بارے میں ایسی بات کا اقرار کر سکتا ہے جو اس پر حد کے نفاذ کی موجب بن جائے لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات پر حد جاری کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب بات یہ ہے کہ ایک شخص کا اپنی ذات پر اقرار تو جائز ہوتا ہے۔ لیکن اپنی ذات پر حد جاری کرنا جائز نہیں ہوتا تو پھر وہ آقا جس کا اپنے غلام پر اقرار جائز نہیں ہوتا اس بات کا زیادہ سزاوار ہے کہ اسے اپنے غلام پر حد جاری کرنے کا اختیار نہیں ہونا چاہیئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ غلام کے خلاف حاکم کے قول کو اس پر حد جاری کرنے کے جواز کی علت نہیں بناتے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حاکم کا یہ کہنا کہ ”میرے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے“ اس پر حد واجب نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی طرف سے یہ اقرار کی صورت ہوتی ہے۔ اس کی حیثیت تو صرف ایک حکم اور فیصلے کی ہوتی ہے۔ اس طرح اگر حاکم کے نزدیک گواہیاں قائم ہو جائیں تو وہ از رو ئے فیصلہ اس پر حد جاری کرے گا۔ اس لیئے ایسا شخص یعنی آقا جس کا قول، فیصلے کے سلسلے میں قابلِ قبول نہیں ہوتا وہ نہ تو گواہوں کے بیانات سننے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ ہی حد جاری کرنے کا۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف دونوں حاکم کے اس قول کو قبول نہیں کرتے ہو حد

کے وجوب کا باعث بنتا ہو، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ حاکم صرف اپنے علم اور معلومات کی بنا پر حدود کے متعلق فیصلہ نہیں دے سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں حضرات کے درج بالا قول کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حاکم اگر یہ کہے کہ "یہ بات میرے نزدیک گواہوں یا اقرار کی بنا پر ثابت ہو چکی ہے" تو اس صورت میں اس کا قول ناقابلِ قبول قرار دیا جائے گا اس لیے کہ ان دونوں حضرات کا قول یہ ہے کہ حاکم کا یہ قول قابلِ قبول ہوگا۔ ان دونوں حضرات کے قول کہ "حاکم اپنے علم اور معلومات کی بنا پر حدود میں فیصلے صادر نہیں کر سکتا" کا مفہوم یہ ہے کہ مثلاً اگر حاکم اپنی آنکھوں سے کسی کو بدکاری کرتے ہوئے یا شراب پیتے ہوئے یا چوری کرتے ہوئے دیکھ لیتا ہے تو وہ ان پر صرف اپنے اس علم کی بنا پر حد جاری نہیں کرے گا۔ لیکن اگر حاکم یہ کہتا ہے کہ "میرے نزدیک اس بارے میں گواہوں نے گواہی دے دی ہے" یا یہ کہتا ہے کہ "میرے روبرو فلاں شخص نے اس جرم کا اقرار کیا ہے" تو اس صورت میں حاکم کا یہ قول قابلِ قبول ہوگا اور اس بنا پر اس کے لیے یہ فیصلہ سنانے کی گنجائش ہوگی کہ مجرم کا ہاتھ کاٹ دیا جائے یا اسے سنگسار کر دیا جائے۔

چار بار لونڈی زنا کرے تو فروخت کر دی جائے

اس مسئلے میں ہم سے اختلاف رکھنے والوں نے اپنے قول کے حق میں اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم، جو لوگ یعنی غلام اور لونڈی تمہارے ملکِ یمین ہیں۔ ان پر خود حدود قائم کرو۔ نیز فرمایا "جب تمہاری کوئی لونڈی زنا کا ارتکاب کرے تو وہ اسے کوڑے لگائے، اگر وہ دوبارہ ایسا کرے تو اسے دوبارہ کوڑے لگائے۔ اگر وہ سہ بارہ یہ حرکت کرے تو اسے سہ بارہ کوڑے لگائے، اسے ملامت اور طعن و تشنیع نہ کرے اگر وہ پھر ایسی حرکت کرے تو اسے فروخت کر دے خواہ گندھے ہوئے بالوں کی رسی کے بدلے کیوں نہ دینا پڑے" اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں "اس پر حد جاری کرے"۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات میں ہمارے مخالفین کے مسلک پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم بالکل اسی طرح ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا) یا یہ قول باری (اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) یہاں یہ بات معلوم ہے کہ اس حکم سے مراد یہ ہے کہ اس معاملے کو حاکم تک پہنچایا جائے تاکہ وہ حد قائم کر دے۔ اس لیے ائمہ اور

حکام سے ہی اقامتِ حد کا خطاب ہے۔ جبکہ باقی تمام لوگوں کو یہ خطاب ہے کہ وہ ایسے معاملات حکام تک پہنچا دیں تاکہ وہ مجرموں پر حدود قائم کر سکیں۔ یہی مفہوم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم کا بھی ہے اور آپ کے اس ارشاد کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔

رہ گیا آپ کا یہ ارشاد کہ "جب تم میں سے کسی کی لونڈی زنا کا ارتکاب کرے تو وہ اسے کوڑے مارے" تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ کوڑوں کی ہر سزا حد نہیں ہوتی کیونکہ یہ سزا کبھی تعزیر کے طور پر بھی ہوتی ہے۔ اگر ہم ایسی لونڈی کو تعزیراً سزا دے دیں تو ہم اس روایت کے حکم سے عہدہ برا ہو جائیں گے اور اس کے بعد ہمارے لیئے اس کو کوڑے لگانا جائز نہیں ہو گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد سے تعزیری سزا مراد لی ہے۔ اس پر آپ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ: ولا یثرب علیھا) یعنی اسے عار نہ دلائے اور طعن و تشنیع نہ کرے جبکہ حد قائم کرنے کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگوں کی موجودگی میں قائم کی جاتی ہے۔ تاکہ یہ بات لوگوں کو برائی سے روکنے اور فحاشی سے باز رکھنے کے لیئے زیادہ مؤثر ثابت ہو سکے۔ جب آپ نے فرمادیا کہ: "اسے عار نہ دلائے اور طعن و تشنیع نہ کرے" تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ آپ نے اس سے حد مراد نہیں لی ہے بلکہ تعزیر مراد لی ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا "اگر چوتھی مرتبہ وہ یہ حرکت کرے تو اسے فروخت کر دے خواہ گندھے ہوئے بالوں کی ایک رسی کے بدلے کیوں نہ دینا پڑے"۔ آپ نے اسے کوڑے لگانے کا حکم نہیں دیا۔ اگر یہ حد ہوتی تو آپ ضرور اس کا ذکر کرتے بلکہ آپ نے آقا کو چوتھی مرتبہ لونڈی کی بدکاری کی صورت میں وہی قدم اٹھانے کا حکم دیا تھا۔ کیونکہ جو شخص حد قائم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کے ثبوت کے بعد اسے معطل رکھنا اور قائم نہ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس تعزیر کو ترک کرنا جائز ہوتا ہے۔ اگر امام تعزیر نہ کرنے میں مصلحت سمجھتا ہو تو وہ اسے ترک کر سکتا ہے۔

بعض اوقات حد اور تعزیر اکٹھے بھی دیئے جا سکتے ہیں

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد اگر یہ ہوتی کہ آقا اپنی لونڈی کو تعزیر کرے گا حد نہیں لگائے گا تو یہ ضروری ہوتا کہ آقا اسے تعزیر کرنے کے بعد اگر اس کا معاملہ امام کے پاس لے جاتا تو امام اس پر حد قائم کر دیتا کیونکہ تعزیر کی وجہ سے حد ساقط نہیں ہوتی اس صورت میں لونڈی پر حد اور تعزیر دونوں سزائیں جمع ہو جائیں جو درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا صورت میں آقا کے لیئے یہ مناسب نہیں تھا کہ وہ لونڈی کو تعزیر کرنے کے بعد اس کا معاملہ امام کے پاس لے جاتا بلکہ اسے اس کی پردہ پوشی کا حکم تھا۔

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہزال رضی سے جب انہوں نے ماعز رضی کو زنا کے اقرار کا مشورہ دیا تھا یہ فرمایا تھا:
لو سترته بثوبك كان خيرا لك ۔ اگر تم اس پر اپنا کپڑا ڈال کر اس کی پردہ پوشی کر لیتے تو تمہارے لیئے یہ بہتر ہوتا ۔ اس سلسلے میں آپ کا یہ ارشاد بھی ہے: من اتى شيئا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه كتاب الله ۔ جو شخص ان گندے کاموں میں سے کسی فعل کا مرتکب ہو جائے تو اسے چاہیئے کہ اللہ کے ڈالے ہوئے پردے میں چھپ جائے جس شخص نے ہمارے سامنے اپنا سینہ برہنہ کر دیا یعنی اپنے فعل بد کی ہمیں اطلاع دے دی ہم اس پر اللہ کی کتاب قائم کر دیں گے یعنی اس پر حد جاری کر دیں گے) نیز اگر کسی مجرم پر حد اور تعزیر دونوں سزائیں جمع ہو جائیں تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہوتا ۔ ہمارے نزدیک تو کوڑوں کی سزا دینے کے بعد تعزیراً جلا وطن کر دینا بھی بعض دفعہ واجب ہوتا ہے ۔

رمضان میں شراب نوشی پر حد اور تعزیر

ایک روایت کے مطابق نجاشی شاعر نے رمضان کے مہینے میں شراب نوشی کر لی ۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اسے اسّی کوڑے لگائے اور فرمایا "یہ تمھاری شراب نوشی کی سزا ہے" پھر بیس کوڑے لگائے اور فرمایا "یہ رمضان میں روزے نہ رکھنے کی سزا ہے" اس طرح آپ نے اس پر حد اور تعزیر دونوں سزاؤں کو اکٹھا کر دیا ۔ جب ایسا کرنا جائز ہے تو زنا کار لونڈی کو آقا تعزیری سزا دینے کے بعد اگر اس کا معاملہ امام کے پاس لے جائے تو امام کے لیئے اس پر حدِ زنا جاری کرنے میں کوئی امتناع نہیں ہے ۔

لعان کا بیان

قولِ باری ہے : وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ یَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ
اور جو لوگ اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور ان کے پاس اپنی ذات کے سوا دوسرے گواہ نہیں ہوتے ......) تا آخر مضمون - ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اجنبی عورت یا اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانے والے کی حد کوڑے تھے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ حکم ہے جو آپ نے ہلال رضؓ بن امیہ کو اس وقت دیا تھا جب انہوں نے اپنی بیوی پر شریک بن سمحار کے ساتھ بدکاری کا الزام لگایا تھا۔ آپ نے ہلال رضؓ سے فرمایا تھا " میرے پاس چار آدمی لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں ورنہ تمھاری پیٹھ پر حد لگے گی " اس موقع پر حضرات انصار رضؓ نے یہ کہا تھا کہ " کیا ہلال بن امیہ رضؓ کو حد لگے گی اور کیا ان کی گواہی مسلمانوں کے ہاں باطل قرار پائے گی " اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بیوی کے قاذف کی وہی حد تھی جو اجنبی عورت کے قاذف کی تھی۔ پھر بیوی کے قاذف کی حد لعان کے ذریعے منسوخ ہوگئی کیونکہ جب لعان کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے ہلال رضؓ سے فرمایا کہ " اپنی بیوی کو میرے پاس لے کر آؤ۔ اللہ تعالیٰ نے تمھارے اور تمھاری بیوی کے بارے میں قرآن نازل کر دیا ہے " اس کے بعد آپ نے دونوں کے درمیان لعان کرا دیا۔ اس جیسی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ سے بھی ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص نے آکر کہا " لوگو کیا تم نے کبھی سوچا کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو ہم بستر دیکھ لے پھر اگر اپنی زبان سے وہ اس کا ذکر کرے تو تم اسے کوڑے لگاتے ہو اور اگر اسے قتل کر دے تو تم اسے قتل کر دیتے ہو اور اگر وہ خاموش رہتا ہے تو اپنا غصہ پی کر خاموش رہتا ہے " یہ روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بیوی کے قاذف کی حد کوڑے تھے اور پھر اللہ تعالیٰ نے لعان کے ذریعے اس کی سزا کو منسوخ کر دیا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ شوہر اگر غلام یا حدِ قاذف کا سزا یافتہ ہو تو اس صورت میں میاں بیوی کے درمیان لعان واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ اس پر حد واجب ہوگی جس طرح اس صورت میں اس پر حد قذف واجب ہوگی جب وہ جھوٹ بولنے کا اقرار کرے گا۔ اس طرح شوہر کی جہت سے لعان ساقط

ہو گیا اور اس پر حد واجب ہو گئی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر بیوی لونڈی یا ذمیہ یا حد قذف کی سزا یافتہ ہو تو شوہر پر حد واجب نہیں ہوتی اس لیئے کہ بیوی کی جہت سے لعان کا سقوط ہوا تھا۔ جب بیوی کی جہت سے لعان ساقط ہو گیا تو اس کی حیثیت یہ ہو گئی کہ گویا اس نے زنا کی تہمت کے سلسلے میں اپنے شوہر کی تصدیق کر دی۔ اس لیئے شوہر پر حد واجب نہیں ہوئی۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کے میاں بیوی کے درمیان لعان واجب ہوتا ہے ہمارے تمام اصحاب یعنی امام ابوحنیفہ۔ امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ دو وجوہ میں سے ایک کی بنا پر لعان ساقط ہو جاتا ہے اوّل یہ کہ زوجین میں سے ایک ایسا ہو جس کے ہوتے ہوئے لعان واجب نہ ہوتا ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ بیوی ایسی عورت ہو کہ اگر کوئی اجنبی مرد اس پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد واجب نہ ہوتی ہو۔ مثلاً بیوی مملوکہ یا ذمیہ ہو یا اس کے ساتھ ملک کے بغیر حرام ہم بستری ہوئی ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک اہلِ شہادت میں سے نہ ہو یعنی اس کی گواہی قابلِ قبول نہ قرار دی جاتی ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر غلام یا کافر ہو یا حد قذف کا سزا یافتہ ہو۔ لیکن اگر زوجین میں سے ایک نابینا یا فاسق ہو تو اس صورت میں لعان واجب ہوگا۔ ابن شبرمہ کا قول ہے کہ اگر مسلمان شوہر اپنی یہودن یا عیسائن بیوی پر زنا کی تہمت لگائے گا تو وہ اس کے ساتھ لعان کرے گا۔ ابنِ وہب نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ مسلمان لونڈی، آزاد عورت، یہودن اور عیسائن اپنے آزاد مسلمان شوہر کے ساتھ لِعان کرے گی۔ اسی طرح غلام اپنی یہودن بیوی کے ساتھ لِعان کرے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ مسلمان اگر اپنی کافر بیوی کو قذف کرے گا تو ان دونوں کے درمیان لِعان نہیں ہوگا اِلّا یہ کہ شوہر کہے کہ میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس صورت میں بیوی اس کے ساتھ لعان کرے گی خواہ حمل ظاہر ہو جائے یا ظاہر نہ ہو اس لیئے کہ شوہر نے گویا یہ کہا کہ مجھے خطرہ ہے کہ کہیں میری موت نہ آجائے اور اس کے پیٹ سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب میرے ساتھ لاحق نہ ہو جائے۔ صرف حمل سے پیچھا چھڑانے کے لیئے مسلمان شوہر اپنی کافر بیوی کے ساتھ لعان کرے گا اور اس کے سوا کسی اور صورت میں لعان نہیں کرے گا۔ اسی طرح شوہر اپنی لونڈی بیوی کے ساتھ نفی حمل کے سوا اور کسی صورت میں لعان نہیں کرے گا۔ انہوں نے مزید کہا ہے کہ حد قذف کا سزا یافتہ شخص بھی اپنی بیوی کے ساتھ لعان کرے گا اگر میاں بیوی دونوں کافر ہوں تو ان کے درمیان لعان نہیں ہوگا۔ میاں بیوی اگر دونوں ہی مملوک اور مسلمان ہوں تو ان کے درمیان لعان ہوگا، اگر شوہر بچے کے نسب کی نفی کا ارادہ کرے گا۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر زوجین میں سے ایک مملوک یا کافر ہو گا

تو ان کے درمیان لعان نہیں ہوگا۔ البتہ حدِ قذف کا سزا یافتہ ہوگا تو لعان واجب ہوگا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اہلِ کتاب کے درمیان لعان نہیں ہے اس طرح حدِ قذف کے سزا یافتہ شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان لعان نہیں۔ لیث بن سعد کا بیان ہے کہ اگر غلام اپنی آزاد بیوی پر زنا کی تہمت لگا کر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے غیر مرد کو اس پر سوار دیکھا تھا تو اس صورت میں وہ بیوی کے ساتھ لعان کرے گا کیونکہ اگر وہ اجنبی ہوتا اور اسے قذف کرتا تو اس صورت میں ایک آزاد عورت کو قذف کرنے کی بنا پر اس پر حدِ قذف واجب ہو جاتی۔ اگر غلام کی بیوی لونڈی یا عیسائن ہو تو وہ بچے کے نسب کی نفی کی خاطر اس کے ساتھ لعان کرے گا بشرطیکہ حمل ظاہر ہو جائے۔ لیکن بیوی کو غیر مرد کے ساتھ بدکاری میں مشغول دیکھنے کی صورت میں وہ اس کے ساتھ لعان نہیں کرے گا کیونکہ ایسی عورت کو قذف کرنے کی بنا پر اس پر حدِ قذف واجب نہیں ہوتی ہے۔ حدِ قذف میں سزا یافتہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ لعان کرے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ہر ایسا شوہر جس کے لیئے اپنی بیوی کو طلاق دینا جائز ہو اور اس پر فرض کا لزوم ہو یعنی وہ مکلف ہو اپنی بیوی کے ساتھ لعان کرے گا۔ بشرطیکہ بیوی بھی ان عورتوں میں سے ہو جن پر فرض کا لزوم ہو گیا ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی وجہ جس کی بنا پر لعان ساقط ہو جاتا ہے اس کے تحت لعان کا سقوط اس لیئے واجب ہوتا ہے کہ ازواج یعنی شوہروں کی طرف سے اپنی بیویوں پر تہمتِ زنا لگانے پر لعان کی حیثیت وہی ہے جو اجنبی عورتوں پر اس تہمت کے لگانے پر حد کی ہے۔ بیوی اور اجنبی عورت پر تہمتِ زنا لگانے والے کی سزا پہلے کوڑے تھے چنانچہ ارشادِ باری ہے: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً۔ پھر کوڑوں کی یہ سزا شوہروں سے منسوخ کر کے اس کی جگہ لعان کو دے دی گئی۔ اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ حکم ہے جو آپ نے ہلال بن امیہ رضؓ کو دیا تھا جب انہوں نے اپنی بیوی پر شریک بن سحمار کے ساتھ بدکاری کا الزام لگایا تھا۔ آپ نے ہلال رضؓ سے فرمایا تھا کہ میرے پاس چار آدمی لے آؤ جو اس بات کی گواہی دیں ورنہ تمہاری پیٹھ پر حد لگے گی۔ نیز حضرت ابن مسعود رضؓ کی روایت میں ایک شخص کا یہ کہنا بھی اس کی دوسری دلیل ہے کہ "لوگو! تم نے کبھی سوچا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو ہمبستر دیکھ لے پھر اگر وہ یہ بات اپنی زبان پر لائے تو تم لوگ اسے کوڑے مارتے ہو اور اگر وہ اسے قتل کر دے تو تم لوگ اسے قتل کر دیتے ہو اور اگر وہ چپ رہے تو غصہ پی کر چپ رہے گا۔" پھر لعان کی آیت نازل ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال بن امیہ رضؓ سے فرمایا کہ "اللہ نے تمہارے اور تمہاری بیوی کے بارے میں قرآن نازل کر دیا ہے اب اپنی بیوی کو میرے پاس لے کر آؤ۔" جب شوہروں کے لیئے لعان کی وہی حیثیت ہوگئی جو اجنبی عورتوں کو قذف کرنے کی صورت

میں حد کی ہے تو پھر لعان ایسے شوہر پر واجب نہیں ہوگا جو اپنی ایسی بیوی پر تہمت لگاتا ہے جس پر اگر کوئی اجنبی یہ تہمت لگاتا تو اس پر حد قذف واجب نہ ہوتی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لعان کو حد کے نام سے موسوم کیا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن احمد بن نصر الخراسانی نے، انہیں عبدالرحمٰن بن موسیٰ نے انہیں روح بن دراج نے ابن ابی لیلیٰ سے، انہوں نے الحکم سے انہوں نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک میاں بیوی کے مابین لعان کرایا پھر ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی اور فرمایا "اگر عورت کے ہاں کشادہ قدموں والا بچہ پیدا ہو اور فلاں شخص کے ہم شکل ہو تو یہ اس کے نطفے سے ہوگا" جب بچہ پیدا ہوا تو اس کی شکل وشباہت اس شخص سے ملتی جلتی تھی اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" اگر حد کی بات گذر نہ چکی ہوتی یعنی شوہر کے ساتھ اس عورت کا لعان نہ ہو چکا ہوتا تو میں اسے ضرور سنگسار کر دیتا" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ لعان حد ہے جب لعان حد ہے تو اس صورت میں شوہر پر اس کا ایجاب جائز نہیں۔ جب بیوی مملوکہ ہو کیونکہ یہ کوڑوں کی حد کی طرح ایک حد ہے اسی طرح مملوک کے قاذف پر بھی واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کی حیثیت حد جیسی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ لعان اگر حد ہوتا تو اس صورت میں شوہر پر کوڑوں کی سزا واجب نہ ہوتی۔ جب وہ اپنی آزاد بیوی کو قذف کرتا اور لعان کے بعد اپنے جھوٹ کا اقرار کر لیتا کیونکہ یہ بات تو درست نہیں کہ کسی پر ایک قذف کے بدلے دو حد واجب ہو جائیں۔ شوہر کی طرف سے اپنے بارے میں جھوٹ کا اقرار کر لینے کے بعد اس پر حد قذف کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ لعان حد نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کو حد کے نام سے موسوم فرمایا ہے اور یہ بات جائز نہیں کہ قیاس اور نظر سے کام لے کر اثر یعنی حدیث کو نظر انداز کر دیا جائے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ شوہر پر دو حد کا اجتماع اس وقت ممتنع ہوتا جب یہ دونوں حد کوڑوں کی صورت میں ہوتیں لیکن جب ایک کوڑوں کی صورت میں ہے اور دوسری لعان کی صورت میں تو ہم نے اصول کے اندر کوئی ایسی چیز نہیں پائی جو اس صورت کے خلاف ہو۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ لعان حاکم کے فیصلے کے رو سے حد ہوتی ہے۔ اس کے اندر یہ جواز ہوتا ہے کہ وہ کبھی حد بن جائے اور کبھی حد نہ بنے اسی طرح ہر ایسی بات جس کا کسی چیز کے ساتھ حاکم کے فیصلے کے رو سے تعلق ہو جائے اس کے اندر یہ جواز ہوتا ہے کہ وہ کبھی ایک وصف کے ساتھ متعلق ہو جاوے اور کبھی دوسرے وصف کے ساتھ۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ لعان کی ایک شرط یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں اہلِ

شہادت میں سے ہوں یعنی ان کی گواہی قابلِ قبول قرار دی جاتی ہو اس کی وجہ یہ قولِ باری ہے: وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَھُمْ وَلَمْ یَکُنْ لَّھُمْ شُھَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُھُمْ فَشَھَادَۃُ اَحَدِھِمْ اَرْبَعُ شَھٰدٰتٍ بِاللّٰہِ تا آخرِ مضمون۔ جب اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے لعان کو شہادت یعنی گواہی کا نام دیا پھر حدِ قذف کے سزا یافتہ کے متعلق فرمایا: وَلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَۃً اَبَدًا تو دونوں آیتوں کے مضمون کے رو سے حدِ قذف کے سزا یافتہ سے لعان کا انتفاء واجب ہو گیا۔ جب یہ بات حدِ قذف کے سزا یافتہ کے متعلق ثابت ہو گئی تو یہی بات ان تمام لوگوں کے بارے میں بھی ثابت ہو گئی جو اہلِ شہادت کے دائرے سے خارج ہیں مثلاً غلام اور کافر وغیرہ۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیئے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حدِ قذف کا سزا یافتہ اپنی بیوی کے ساتھ لعان نہیں کرے گا تو یہی حکم ان تمام لوگوں کے متعلق بھی ثابت ہو گیا جو اہلِ شہادت میں سے نہیں ہیں اس لیئے کہ کسی نے بھی ان دو قسموں کے افراد کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیئے کہ جو اہلِ علم حد کے سزا یافتہ پر لعان واجب نہیں کرتے وہ ہمارے مذکورہ افراد پر بھی اسے واجب قرار نہیں دیتے۔ آیت کی اس دلالت پر ایک اور جہت ملاحظہ کیجیئے۔ ارشادِ باری ہے: وَلَمْ یَکُنْ لَّھُمْ شُھَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُھُمْ۔ اب یا تو اس سے مراد یں قسمیں ہیں جو لعان کی صورت میں اٹھائی جاتی ہیں اور اس کے ساتھ گواہی کے مفہوم کا کوئی اعتبار نہیں ہے یا ان قسموں میں شہادت کے مفہوم کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ہم کہتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَلَمْ یَکُنْ لَّھُمْ شُھَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُھُمْ تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ یہاں یہ مراد ہے کہ لعان کرنے والا اہلِ شہادت میں سے ہو۔

کیونکہ یہ مراد لینا تو درست نہیں کہ قاذفین کے لیئے ان کی اپنی ذات کے سوا اور کوئی حلف اٹھانے والا نہ ہو اس لیئے کہ ہر شخص اپنی ذات کی طرف سے حلف اٹھاتا ہے اور کسی انسان کو کسی دوسرے کی طرف سے حلف دلوانا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیئے اگر آیت کے معنی یہ ہوتے کہ ان قاذفین کے لیئے ان کی اپنی ذات کے سوا کوئی اور حلف اٹھانے والا نہ ہو تو یہ بات محال ہو جاتی اور آیت کا فائدہ زائل ہو جاتا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس سلسلے میں گواہی دینے والا اہلِ شہادت میں سے ہو اگرچہ یہ گواہی قسم کی صورت میں ہے اس پر یہ قولِ باری بھی دلالت کرتا ہے: فَشَھَادَۃُ اَحَدِھِمْ اَرْبَعُ شَھٰدٰتٍ بِاللّٰہِ یہ قولِ باری اسی مراد کی نشاندہی کرتا ہے کہ لعان کی قسموں کی ادائیگی لفظِ شہادت کے ساتھ کی جائے یا میاں بیوی میں سے ہر ایک حلف اٹھائے خواہ یہ حلف لفظِ شہادت کے ساتھ ہو یا اس کے سوا کسی اور لفظ کے ساتھ اٹھایا جائے۔ بس اسے حلف ہونا چاہیئے۔ جبکہ ایک طرف یہ کہنا کہ میاں بیوی جس

سے بھی قسم اٹھالیں ان کی قسموں کو قبول کر لینا جائز ہے۔ کتاب وسنت کے خلاف ہے اس لیئے کہ ارشاد باری ہے: فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ۔ جس طرح یہ ارشاد ہے۔ (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ۔ نیز فرمایا: فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ دوسری طرف لعان کو لفظِ شہادت کے ساتھ بیان کیئے بغیر اسے صرف خبر کی صورت میں بیان کر دینے پر اکتفا کرنا جائز نہیں علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جب میاں بیوی کے ایک جوڑے کے درمیان لعان کرایا تھا تو آپ نے انہیں لفظِ شہادت کے ساتھ لعان کرنے کا حکم دیا تھا اور صرف لفظِ یمین پر اقتصار نہیں کیا تھا تو ان باتوں کی روشنی میں ہمیں یہ چیز معلوم ہو گئی کہ ان قسموں کی شرط یہ ہے کہ قسمیں اٹھانے والے اہلِ شہادت میں سے ہوں اور پھر لعان کریں۔

فاسق لعان میں اہل شہادت سے ہے

اگر یہ کہا جائے کہ فاسق اور نابینا اہلِ شہادت میں سے نہیں ہیں لیکن وہ لعان کرتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فاسق کئی وجوہ سے اہلِ شہادت میں سے ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے وہ فسق جو گواہی کے رد ہونے کا موجب ہوتا ہے۔ بعض دفعہ اس کے رد و قبول میں اجتہاد کو دخل ہوتا ہے اس لیئے ایسے فسق کی موجودگی میں گواہی قبول ہونے کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فاسق پر اس کی گواہی کے بطلان کا حکم نہیں لگایا جا سکتا کیونکہ فسق ایسی چیز ہے جس کے متعلق حکم لگانا حاکم کے لیئے جائز نہیں ہوتا۔ جب حاکم کے حکم کی جہت سے اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی تو وہ اہلِ شہادت کے دائرے سے خارج نہیں ہوتا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ لعان کی حالت میں فاسق کا فسق غیر یقینی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس نے اس حالت میں اللہ سے توبہ کر لی ہو اور اس توبہ کی بنا پر وہ اللہ کے نزدیک عادل اور پسندیدہ بن گیا ہو۔ پھر یہ گواہی ایسی نہیں ہوتی کہ اس کے ذریعے کسی پر کوئی حق ثابت کیا جاتا ہے کہ پھر اسے اس بنا پر رد کر دینا ضروری قرار دیا جائے کہ شروع ہی سے اس شخص کے فسق کا ظاہری طور پر سب کو علم تھا۔ ان وجوہ کی بنا پر اس شخص کا فسق اسے لعان کرنے سے روک نہیں سکتا خواہ لعان کی یہ شرط ہے کہ لعان کرنے والے اہلِ شہادت میں سے ہوں۔ لیکن کفر کا معاملہ فسق کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ کافر اگر اسلام کا اعتقاد کرے تو وہ صرف اس اعتقاد کی بنا پر مسلمان کہلا نہیں سکتا جب تک وہ اس کا اظہار نہ کرے اگر اس کے لیئے اس کا اظہار ممکن ہو۔ اس بنا پر جب تک وہ اسلام کا اظہار نہیں کرے گا اس وقت تک اس پر کفر کا حکم باقی رہے گا خواہ اس کا اعتقاد کفر کا نہ بھی ہو ایک بات

یہ بھی ہے کہ اس گواہی میں گواہ کی عدالت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ جس کے ذریعے کسی پر حق ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس لیئے ایسی گواہی میں تہمت کے احتمال کی بنا پر اسے فیصلے کی بنیاد نہیں بنایا جاتا۔ حقوق کے معاملات میں فاسق کی گواہی اس تہمت کی بنا پر رد کردی جاتی ہے۔ لیکن لعان ایسا معاملہ ہے۔ جسے تہمت باطل نہیں کرتی اس لیئے اس کے سقوط میں فسق کا اعتبار واجب نہیں ہے۔

نابینا کی شہادت لعان میں

رہ گیا نابینا تو وہ بھی بینا کی طرح اہلِ شہادت میں سے ہے ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ حقوق کے اندر نابینا کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوتی۔ اس لیئے کہ ایسی صورت میں اس کے اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دے رہا ہو) کے درمیان عدم بصارت کا پردہ حائل ہوتا ہے۔ جبکہ لعان کی گواہی کی یہ شرط نہیں ہوتی کہ گواہ یہ کہے کہ میں نے عورت کو زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ بلکہ اگر صرف یہ کہدے کہ یہ عورت یعنی میری بیوی زانیہ ہے۔ لیکن میں نے اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا ہے تو بھی وہ لعان کرے گا۔ جبکہ نابینا کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اس کے متعلق آنکھوں دیکھی کیفیت کی خبر دے رہا ہے تو عدم بصارت کی بنا پر اس کا لعان باطل نہیں ہوگا۔ ہمارے اصحاب کے مسلک کی تائید میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی روایات منقول ہیں۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن داؤد السراج نے، انہیں الحکم بن موسیٰ نے، انہیں عتاب بن ابراہیم نے، عثمان بن عطاء سے، انہوں نے اپنے والد سے انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ نے فرمایا (اربع من النساء لیس بینھن وبین ازواجھن ملاعنۃ الیھودیۃ والنصرانیۃ تحت المسلم والحرۃ تحت المملوک والمملوکۃ تحت الحر چار قسم کی عورتیں ایسی ہیں کہ ان کے اور ان کے شوہروں کے درمیان لعان نہیں ہوگا۔ یہودن یا عیسائن جو مسلمانوں کے عقد میں ہو، آزاد عورت جو مملوک کے عقد میں ہو اور مملوکہ جو آزاد مرد کے عقد میں ہو)۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن حمویہ بن یسار نے، انہیں ابوسیار التستری نے، انہیں حسن بن اسماعیل نے مجالد المصیصی سے، انہیں حماد بن خالد نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے ابو نوبہ صدقہ سے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے عمرو کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (اربع لیس بینھن ملاعنۃ الیھودیۃ والنصرانیۃ تحت المسلم والمملوکۃ تحت الحر والحرۃ تحت المملوک)

اگر یہ کہا جائے کہ لعان تو صرف ولد کی نفی کے سلسلے میں ہوتا ہے تاکہ شوہر کے نسب کے ساتھ ایسے بچے کا الحاق نہ ہونے پائے جو اس کے نطفے سے نہ ہو یہ بات لونڈی اور آزاد عورت دونوں میں موجود ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ شوہر لونڈی کے ساتھ نکاح میں داخل ہو جاتا ہے تو اسے نکاح کا حکم لازم ہو جاتا ہے اور نکاح کا ایک حکم یہ ہے کہ لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس سے منتفی نہ ہو۔ جس طرح بچے کی غلامی کے سلسلے میں نکاح کا حکم اسے لازم ہو جاتا ہے۔

لعان کو واجب کر دینے والے قذف کا بیان

قول باری ہے: وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً تا آخر آیت۔ فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت میں ایسی عورتوں کو قذف کرنا مراد ہے جو اجنبی اور محصنات یعنی پاک دامن ہوں خواہ قذف کرنے والے نے یہ کہا ہو: "زنیت" "تو نے زنا کیا ہے۔" یا یہ کہے "رَاَیْتُكِ تَزْنِیْنَ" (میں نے تجھے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے) پھر ارشاد باری ہوا: وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اس سے مراد زنا کا الزام ہے جو عورت پر لگایا جائے۔ تاہم فقہاء کے درمیان اس قذف کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ جس کی بنا پر لعان واجب ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کو "یا زانیہ" کہے تو لعان واجب ہو جائے گا۔ امام مالک بن انس کا قول ہے کہ لعان صرف اس صورت میں واجب ہو گا جب شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ "میں نے تجھے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے" یا بیوی کے حمل کے متعلق کہہ دے یہ حمل میرا نہیں ہے۔ یا اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کو اپنا بچہ تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ نابینا شخص جب اپنی بیوی کو قذف کرے گا تو اس کے ساتھ لعان کرے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ صرف اس صورت میں لعان کرے گا جب وہ یہ کہے کہ "میں نے اس پر ایک مرد کو سوار دیکھا تھا" یا یہ کہے کہ "میں نے اس کا استبراء رحم کر لیا تھا اور اس کا یہ حمل میرے نطفے سے نہیں ہے۔ نیز اس پر وہ اللہ کی قسم بھی کھائے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ جب شوہر یہ کہے "میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے" تو لعان کرے گا۔ اگر اس نے عورت پر اس وقت زنا کی تہمت لگائی ہو جب وہ خراسان میں تھی اور اس نے ایک دن ہوتے اس کے ساتھ نکاح کیا تھا تو اس صورت میں لعان نہیں کرے گا۔ اس کا یہ فعل انتہائی بے شرمی کی بات ہو گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ قذف کی بنا پر لعان واجب کر دیا جائے خواہ اس نے یہ کہا ہو کہ "میں نے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے" یا یہ نہ کہے اس لیے کہ جب وہ اس پر زنا کی تہمت لگا دے گا تو آیت کی رو سے وہ رامی یعنی تہمت لگانے والا قرار پائے گا خواہ اس نے اس فعلِ بد کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا دعویٰ کیا ہو یا اسے مطلق رکھا ہو اور مشاہدہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ نیز فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اجنبی عورت کے قاذف کے حکم میں یعنی اس پر حد واجب ہونے کے سلسلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس نے اس کے مشاہدہ کا دعویٰ کیا ہو یا اسے مطلق رکھا ہو، ہر صورت میں اس پر حد قذف واجب ہو گئی۔ شوہر کے متعلق بھی اس صورت میں حکم کا ہونا اسی طرح واجب ہے جب وہ اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگا دے کیونکہ لعان کا تعلق قذف کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس طرح کوڑوں کی سزا کا تعلق اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بیوی کو قذف کرنے کی صورت میں سزا کے طور پر لعان کا اسی طرح تعین ہوا جس طرح اجنبی عورت کو قذف کرنے کی صورت میں حد کا تعین ہوا ہے۔ اس بنا پر لفظ قذف کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے لعان اور حد کے حکم کی یکسانیت واجب ہے۔ نیز امام مالک کا قول ہے کہ نابینا شخص لعان کرے گا جبکہ وہ کبھی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ "میں نے بیوی کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھا ہے" اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ لعان کی یہ شرط نہیں ہے۔ کہ شوہر اپنی بیوی پر یہ الزام لگائے کہ اس نے اسے بدکاری کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ نیز امام مالک نے اس صورت میں بھی لعان واجب کر دیا ہے جب شوہر بیوی کے حمل کی نفی کر دے۔ یہاں انہوں نے رویت کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ اس بنا پر غیر حمل کی نفی کی صورت میں امام مالک پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ اس میں بھی رویت کی شرط عائد نہ کریں۔

لعان کی کیفیت

قول باری ہے فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (تو ان میں ایک شخص کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے کہ وہ (اپنے الزام میں) سچا ہے اور پانچویں بار کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ (اپنے الزام میں) جھوٹا ہو۔ بچے کے سلسلے میں اگر لعان نہ ہو تو اس لعان کی کیفیت کے بارے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ شوہر چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گا کہ اس نے زنا کا جو الزام لگایا ہے اس میں وہ سچا ہے اور پانچویں بار کہے گا کہ اگر وہ زنا کے الزام میں جھوٹا ہے تو اس پر خدا کی لعنت ہو۔ بیوی بھی چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گی کہ شوہر نے اس پر زنا کا جو الزام لگایا ہے اس میں وہ جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے گی کہ اگر شوہر اپنے اس الزام میں سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب ہو۔ اگر مقدمہ بچے کی نفی کا ہو تو اس صورت میں لعان کی کیفیت یہ ہو گی کہ شوہر چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گا کہ اس نے اپنی بیوی پر اس بچے کی نفی کا جو الزام لگایا ہے اس میں وہ سچا ہے۔ ابوالحسن کرخی نے ذکر کیا ہے کہ حاکم شوہر سے کہے گا کہ وہ ان الفاظ میں لعان کرے: "میں خدا کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے تجھ پر تیرے اس بچے کی نفی کا جو الزام عائد کیا ہے اس میں میں سچا ہوں۔" یہ فقرہ وہ چار مرتبہ دوہرائے گا پھر پانچویں بار وہ یہ کہے گا: "اس بچے کی نفی کا جو الزام میں نے تجھ پر عائد کیا ہے اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو۔" اس کے بعد قاضی بیوی کو ان الفاظ میں لعان کرنے کا حکم دے گا: "میں خدا کی قسم کھا کر گواہی دیتی ہوں کہ تو نے مجھ پر اس بچے کی نفی کا جو الزام لگایا ہے اس میں تو جھوٹا ہے۔" یہ فقرہ وہ چار بار دھرائے گی پھر پانچویں بار وہ یہ کہے گی: "تو نے مجھ پر اس بچے کی نفی کا جو الزام لگایا ہے اگر تو اس میں سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب ہو۔"

حیان بن بشر نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ جب زوجین کے درمیان بچے کی بنا پر لعان ہو تو دونوں کے درمیان علیحدگی کر دی جائے گی اور قاضی کہے گا "میں نے اس بچے کو ماں کے ساتھ کر دیا ہے اور اسے اس کے باپ کے نسب سے خارج کر دیا ہے"۔ ابو الحسن کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف سے حیان بن بشر کی روایت کے سوا میری نظر سے کوئی ایسی روایت نہیں گذری جس میں ذکر ہو کہ حاکم اپنے قول کے ذریعے بچے کی نفی کرے گا۔ ابو الحسن کہتے ہیں کہ میرے نزدیک درست صورت یہی ہے۔ حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کے سیاق میں بیان کیا ہے کہ قاضی کے لیئے اس میں کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ میاں بیوی کے درمیان اس حالت میں لعان کرائے جب وہ دونوں کھڑے یا بیٹھے ہوں۔ شوہر بیوی کی طرف منہ کر کے کہے گا" میں خدا کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے تجھ پر زنا کا جو الزام لگایا ہے اس میں میں سچا ہوں"۔ اس پورے قول کے دوران وہ اپنا چہرہ عورت کی طرف رکھے گا۔ عورت بھی اس وقت اپنا چہرہ مرد کی طرف رکھے گی۔ ایک دوسرے کی طرف چہرہ رکھنے کے متعلق زفر سے بھی اس قسم کی روایت مروی ہے۔ ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کا قول ہے کہ مرد چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر ان الفاظ میں گواہی دے گا: "میں خدا کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے"۔ پانچویں بار وہ یہ کہے گا" اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کا غضب ہو"۔ عورت کہے گی میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتی ہوں کہ اس نے مجھے زنا کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے"۔ عورت یہ فقرہ چار مرتبہ کہے گی اور پانچویں بار یہ کہے گی کہ اگر وہ سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب ہو۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مرد چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گا کہ وہ سچا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے گا کہ اگر وہ جھوٹا ہے تو اس پر خدا کی لعنت ہو۔ عورت چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گی کہ وہ جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے گی کہ اگر وہ سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب ہو۔

امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مرد کہے گا "میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی بیوی فلانہ بنت فلاں پر جو الزام لگایا ہے اس میں میں سچا ہوں"۔ یہ کہتے ہوئے وہ بیوی کی طرف اشارہ بھی کرے گا۔ اگر وہ وہاں موجود ہو۔ شوہر چار مرتبہ یہ فقرہ دہرائے گا۔ پھر امام یا حاکم اسے بیٹھنے کے لیئے کہے گا اور اسے اللہ سے ڈراتے ہوئے یہ کہے گا کہ مجھے خوف ہے کہ اگر تم نے سچ نہیں کہا ہے تو تم اللہ کی لعنت لے کر لوٹو گے۔ اگر امام یا حاکم اس کے بعد بھی شوہر کو اپنی بات پر مُصر دیکھے گا تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھتے ہوئے اس سے کہے گا کہ تمہارا یہ کہنا کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں، اللہ کی لعنت کا موجب بن جائے گا۔ اگر تم جھوٹے ہو گے"۔ اگر اس کے بعد بھی شوہر اپنی بات پر مُصر رہے گا

تو اسے چھوڑ دے گا اور شوہر یہ کہے گا "اگر میں زنا کے اس الزام میں جھوٹا ہوں جو میں نے اپنی بیوی فلانہ بنت فلاں پر عائد کیا ہے تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو" اگر شوہر نے اپنی بیوی پر کسی متعین شخص کے ساتھ بدکاری کا الزام لگایا ہو تو وہ اس کا نام لے گا خواہ وہ ایک شخص ہو یا دو۔ ہر گواہی کے ساتھ وہ یہ کہے گا "میں نے اپنی بیوی پر فلاں فلاں کے ساتھ بدکاری کا جو الزام لگایا ہے اس میں میں سچا ہوں" اگر وہ بچے کی نفی کرے گا تو ہر گواہی کے ساتھ وہ یہ کہے گا "میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے زنا کا جو الزام اس پر لگایا ہے۔ اس میں میں سچا ہوں، اور یہ بچہ ولد زنا ہے۔ میرے نطفے سے نہیں ہے۔ جب شوہر یہ کہہ لے گا تو وہ لعان سے فارغ ہو جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ) کا ظاہر لعان کی گواہیوں میں اس پر انتصار کے جواز کا مقتضی ہے۔ تاہم دلالت حال سے جب یہ بات واضح تھی کہ میاں بیوی کے درمیان لعان اس بنا پر واقع ہوا تھا کہ شوہر نے بیوی پر زنا کاری کی تہمت لگائی تھی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک یعنی شوہر کی گواہی ان الفاظ میں ہونی چاہیئے: "میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ اس پر میں نے زنا کا جو الزام لگایا ہے اس میں میں سچا ہوں" اسی طرح عورت کی گواہی اس الزام کی نفی میں ہو گی جو شوہر نے اس پر عائد کیا ہے۔ اسی طرح لعنت، غضب، صدق اور کذب سب شوہر کی اس خبر کی طرف راجع ہوں گے جو اس نے اپنی بیوی کی زنا کاری کے متعلق دی ہو گی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ میاں بیوی کا آپس میں ایک دوسرے کو لعان کرنا اور گواہیاں دینا ان سب باتوں کا رخ اس الزام کی طرف ہو گا جو شوہر نے بیوی پر عائد کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے قول "فیما رمیتھا بہ من الزنا"، (زنا کا جو الزام میں نے اس پر عائد کیا ہے) کی مراد پر دلالتِ حال کی بنا پر اکتفا کر لیا اور (الفاظ میں اس کا ذکر نہیں کیا اور صرف (إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ) فرمانے پر انحصار کر لیا۔

یہ قولِ باری اس ارشاد کی طرح ہے: (وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ)، اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے اور حفاظت کرنے والیاں اور اللہ کو کثرت سے یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں) یہاں مراد یہ ہے کہ وہ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والیاں اور اللہ کو کثرت سے یاد کرنے والیاں " لیکن الفاظ میں اسے دلالتِ حال کی بنا پر محذوف رکھا گیا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عباسؓ کی روایت میں جس کا تعلق حضور صلی

اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک دوسرے پر لعان کرنے والے میاں بیوی کے واقعہ کے ساتھ ہے یہ مذکور ہے کہ مرد نے چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دی تھی کہ وہ سچا ہے لیکن اس روایت میں دونوں حضرات نے یہ ذکر نہیں کیا کہ شوہر نے یہ الفاظ بھی کہے تھے کہ وہ زنا کے الزام میں جو اس نے اپنی بیوی پر عائد کیا تھا۔ امام مالک کا یہ قول کہ شوہر اللہ کی قسم کھا کر چار مرتبہ گواہی دے گا کہ اس نے اپنی بیوی کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھا ہے، کتاب وسنت کے ظاہر الفاظ کے خلاف ہے اس لیے کہ کتاب اللہ میں ہے (فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی انہی الفاظ میں زوجین کے درمیان لعان کرایا تھا۔ امام شافعی کا یہ قول بے معنی ہے کہ شوہر عورت کا ذکر اس کے نام ونسب کے ساتھ کرے گا۔ نیز اس کی طرف اشارہ بھی کرے گا۔ اس لیے کہ اشارہ آنے کے بعد اسم ونسب کے ذکر کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ اس لیے اس مقام پر اسم ونسب کا ذکر لغو اور فضول ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مقدمہ کے گواہ کسی شخص پر حق کے لزوم کی گواہی دیں اور وہ شخص بھی وہاں موجود ہو تو ان کی گواہی کے یہ الفاظ ہی کافی ہوں گے کہ "ہم گواہی دیتے ہیں کہ اس شخص کے اُس شخص پر ایک ہزار درہم ہیں" اس موقع پر گواہوں کو مدعیٰ علیہ کے نام ونسب کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

نفی ولد کے متعلق بیان

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جب عورت کے ہاں بچہ پیدا ہو اور باپ اس کی پیدائش کے ساتھ یا ایک دو دنوں کے بعد اس بچے کی نفی کر دے تو وہ لعان کرے گا اور بچے کا نسب اس سے منتفی ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس نے بچے کی پیدائش کے وقت اس کی نفی نہیں کی یہاں تک کہ سال دو سال گذر گئے اور پھر اس کی نفی کر دی تو اس صورت میں لعان کرے گا اور بچے کا نسب اس کے ساتھ لازم ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ نے اس کے لیئے کسی وقت کا تعین نہیں کیا۔ امام ابویوسف اور امام محمد نے اس کے لیئے وقت کا تعین کر دیا ہے۔ جو نفاس کی مدت کی مقدار یعنی چالیس دن ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ اگر شوہر کہیں گیا ہوا ہو اور پھر گھر آجائے تو وہ اپنی آمد کے بعد مدتِ نفاس یعنی چالیس دنوں کے اندر اندر بچے کی نفی کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس کی آمد بچے کی پیدائش کے پہلے دو سالوں کے اندر ہو جائے۔ لیکن اگر پیدائش کے دو سال گذر جانے کے بعد اس کی آمد ہوئی ہو تو وہ پھر کبھی بچے کی نفی نہیں کر سکتا۔

ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے ایک شخص کے ام ولد کے متعلق مسئلہ پوچھا جس کے بطن سے آقا کی موجودگی میں بچہ پیدا ہوا تھا۔ آقا نے اس بچے کا نہ تو دعویٰ کیا اور نہ ہی اس کی نفی کی۔ امام محمد نے فرمایا کہ جب بچے کی پیدائش کو چالیس دن گذر جائیں گے تو بچہ آقا کے لیئے لازم ہو جائے گا اور اس کی ماں کی حیثیت آزاد عورت جیسی ہو جائے گی۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے مزید پوچھا کہ اگر آقا کہیں گیا ہوا ہو اور پھر اس کی اس وقت آمد ہوئی ہو جب بچے کی پیدائش کو کئی سال گذر چکے ہوں تو امام محمد نے جواب میں فرمایا کہ اگر بیٹے کی نسبت آقا کی طرف ہو چکی ہو حتی کہ اسے اس کی نسبت سے پہچانا جاتا ہو تو بیٹا اس کے لیئے لازم ہو جائے گا۔ اگر بیٹے کی نسبت اس کی طرف نہ ہوئی ہو اور وہ یہ کہے کہ مجھے تو اس کی ولادت کا کوئی علم نہیں۔ اگر آقا اپنی آمد کے بعد چالیس دنوں تک خاموش رہے گا تو بیٹا اس کے لیئے لازم ہو جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ شوہر جب حمل دیکھ لے اور پیدائش کے وقت اس کی نفی نہ کرے تو اس کے بعد اس بچے کا نسب اس سے منتفی نہیں ہوگا۔

خواہ شوہر اس کی نفی کیوں نہ کرے اور خواہ بیوی آزاد عورت ہو یا لونڈی ہو۔ اگر حمل دیکھ کر شوہر نے اس کی نفی نہ کی ہو اور پھر پیدائش کے وقت اس کی نفی کر دے تو اس صورت میں شوہر کو حد میں کوڑے مارے جائیں گے۔ کیونکہ بیوی ایک مسلمان آزاد عورت تھی اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کی بوقت پیدائش نفی کر کے وہ اس کا قاذف بن گیا۔ اگر استقرار حمل کے وقت شوہر موجود نہ ہو پھر موجود ہو جائے اور اس کے بعد بیوی کے ہاں بچے کی پیدائش ہوئی ہو تو شوہر کو اس کی نفی کا اختیار ہے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کے حمل کا اقرار کرے اور اس کے بعد پھر کہے کہ میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے تو اس رویت کے سلسلے میں وہ لعان کرے گا اور حمل اس کے لیے لازم ہو جائے گا۔ یعنی جب بچے کی پیدائش ہو گی تو اس کا نسب اس شخص سے ثابت ہو جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب شوہر کو بچے کی پیدائش کا علم ہو جائے اور اس کے بعد حاکم اسے واضح طور پر موقعہ فراہم کر دے لیکن وہ لعان کرے تو پھر اس کے لیے اس کی نفی کی کوئی گنجائش نہیں ہو گی جس طرح حق شفعہ کا مسئلہ ہے۔ امام شافعی نے اپنے قدیم فقہی مسلک میں کہا تھا کہ اگر شوہر بچے کی پیدائش کے ایک یا دو دنوں کے اندر اس کی نفی نہیں کرتا تو اس کے بعد اسے نفی کا کوئی حق نہیں ہو گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بچے کی نفی کا ذکر اللہ کی کتاب میں نہیں ہے۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی پر نفی ولد کا قذف کرے گا تو لعان کے بعد ولد کی نفی ہو جائے گی۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبداللہ بن مسلمہ القعنبی نے امام مالک سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کو اپنا بچہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ آپ نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی اور بچے کو عورت کے ساتھ لاحق کر دیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں الحسن بن علی نے، انہیں یزید بن ہارون نے، انہیں عباد بن منصور نے عکرمہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ہلال بن امیہ اپنی زمین سے شام کے وقت واپس آئے اور اپنی بیوی کے پاس ایک اجنبی مرد کو موجود پایا، پھر حضرت ابن عباسؓ نے پوری روایت اس واقعہ کے اختتام اور لعان کے ذکر تک بیان کی۔ پھر کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی اور فیصلہ دیا کہ آئندہ اس بچے کو باپ کی نسبت سے نہ پکارا جائے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شوہر جب اپنی بیوی کے پیٹ سے

پیدا ہونے والے بچے کو اپنا بچہ تسلیم کرنے سے انکار کر دے گا تو پھر وہ لعان کرے گا اور بچے کو ماں کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا اور باپ کی طرف سے اس کا نسب منتفی ہو جائے گا۔ تاہم بچے کی نفی کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں یہ مذکور ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کی نفی کر دی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرا دیا اور بچے کو ماں کے ساتھ لاحق کر دیا۔ اس میں ہمیں اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ اپنی بیوی کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کی نفی کرنا گویا بیوی کو قذف کرنا ہے۔ اگر یہ بات اس طرح نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لعان نہ کراتے کیونکہ لعان تو قذف کی بنا پر ہی واجب ہوتا ہے۔ رہ گیا اس نفی کے لیے وقت کا تعین تو اس کا دارومدار اجتہاد رائے اور غالب ظن پر ہوگا۔ جب اتنی مدت گذر جائے جس میں شوہر کے لیے بچے کی نفی ممکن ہو۔ لیکن وہ اس مدت میں بچے کی پیدائش پر لوگوں سے تہنیت وصول کرنے میں لگا رہے اور اس کی حرکات سے یہ ظاہر ہو رہا ہو کہ اس کے دل میں بچے کی نفی کا کوئی ارادہ نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے بعد بچے کی نفی کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔ تحدید وقت پر چونکہ کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے اس کا ثبوت نہیں ہوگا۔ جن باتوں کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے یعنی بچے کی پیدائش پر خوشی کا اظہار وغیرہ امام ابوحنیفہ نے انہی کا اعتبار کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حقوق کے معاملات میں ایک شخص کی خاموشی ان حقوق کے اسقاط پر اس کی رضامندی کا اظہار نہیں سمجھی جاتی تو یہی صورت نفی ولد کے سلسلے میں بھی ہونی چاہیئے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب سب کا اس پر اتفاق ہے اس معاملے میں خاموشی اختیار کیے رہنا ایک مدت گذر جانے کے بعد رضا بالقول کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ تاہم اس مدت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ جن حضرات نے اس کے لیے زیادہ سے زیادہ مدت جو مقرر کی ہے وہ چالیس دنوں کی مدت ہے۔ لیکن اس بات کی کوئی دلیل ان کے پاس بھی نہیں ہے۔ جس کے نتیجے میں اس مدت کا اعتبار اس سے کم مدت کے اعتبار سے اولیٰ نہیں ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ چالیس دن نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے۔ اور نفاس کی حالت بچے کی ولادت کی حالت ہوتی ہے۔ اس لیے جب تک ماں ولادت کی حالت میں ہوگی تو باپ کی طرف سے بچے کی نفی کی بات قابلِ قبول ہوگی۔ لیکن یہ بھی کوئی پائیدار بات نہیں ہے اس لیے کہ بچے کی نفی کا نفاس کی حالت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ امام مالک کا یہ قول کہ جب شوہر بیوی کو حاملہ دیکھ کر اس حمل کی نفی نہ کرے اور پھر بچے کی پیدائش پر اس کی نفی کر دے تو اس صورت میں شوہر کو

حد قذف میں کوڑے لگائے جائیں گے، کئی وجوہ سے ایک کھوکھلا قول ہے۔ اول تو یہ کہ حمل کا معاملہ غیر یقینی ہوتا ہے اس لیئے اس کی نفی کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس شخص کا معاملہ ایسے شخص کے معاملے سے بڑھ کر نہیں ہے جس کی بیوی کے ہاں بچے کی پیدائش ہو جائے اور اسے بیوی کے حاملہ ہونے کا علم نہ ہو، پھر اسے بچے کی پیدائش کا علم ہو جائے اور وہ ایک عرصے تک خاموش رہے۔ تو بچہ اس کے لیئے لازم ہو جائے گا اور اگر اس نے اس کے بعد بچے کی نفی کر دی تو لعان کرے گا اور بچے کا نسب اس سے منتفی نہیں ہوگا۔ جب لعان کی صحت کا بچے کی نفی سے تعلق نہیں اور نفی کے بعد شوہر کی طرف سے اپنے جھوٹ کا اقرار بھی نہ ہوا تو پھر اسے کوڑے مارنا کیسے جائز ہوگا۔ نیز قولِ باری ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ تا آخر آیت۔ آیت کے عموم کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے تمام شوہروں پر لعان واجب کر دیا تو اب اس عموم میں کسی دلیل کے بغیر کوئی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ اور جس صورت کے بارے میں حد کے وجوب اور لعان کے سقوط کے متعلق ہمارا اختلاف ہے اس پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔

ایک شخص اپنی بیوی کو بائن طلاق دینے کے بعد اسے قذف کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے اور پھر اس پر زناکاری کی تہمت لگائے تو اس پر حد واجب ہوگی اسی طرح اگر عدت ختم ہونے سے پہلے اس کے ہاں بچے کی پیدائش ہو جائے اور شوہر اس بچے کی نفی کر دے تو اس پر حد واجب ہوگی اور یہ بچہ اس کا بچہ قرار پائے گا۔ ابن وہب نے امام مالک سے بیان کیا ہے کہ جب عورت بائن ہو جائے اور پھر شوہر اس کے حمل کا انکار کر دے اگر اس حمل کا اسی شوہر سے ہونا قرین قیاس ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد لگے گی۔ اگر شوہر نے تین طلاق دینے کے بعد اسے قذف کیا ہو۔ طلاق کے وقت اسے حمل بھی ہو اور شوہر کو اس حمل کا اقرار بھی ہو۔ پھر شوہر نے اسے قذف کرنے سے پہلے یہ دعویٰ کیا ہو کہ اس نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے تو اس صورت میں شوہر کو حد لگے گی اور لعان نہیں کرے گا۔ اگر تین طلاق دینے کے بعد اس کے حمل کا انکار کر دیا ہو تو اس صورت میں لعان کرے گا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ بائن ہونے کے بعد اگر اس کے حمل کا انکار کرے گا تو لعان کرے گا۔ اگر بائن ہونے کے بعد اس نے اس پر ان الفاظ میں زنا کی تہمت لگائی ہو کہ علیحدگی سے پہلے اس نے ایک مرد کو اس پر سوار دیکھا تھا تو اس صورت میں شوہر کو حد لگے گی اور وہ لعان نہیں کرے گا۔ ابن شبرمہ کا قول ہے جب عورت اپنی عدت کے اندر حاملہ ہونے کا دعویٰ کرے اور طلاق دینے والا شوہر اس کا انکار کرے تو اس صورت میں وہ لعان کرے گا۔ اور اگر غیر عدت میں ایسی صورتِ حال پیش آجائے تو شوہر کو حد لگے گی اور پیدا ہونے والا بچہ شوہر کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر عورت کا ذہنی توازن درست نہ ہو اور شوہر اس کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کی نفی کر دے تو لعان کرے گا اور دونوں کے درمیان علیحدگی کر دی جائے گی اور باپ کے نسب سے بچے کی نفی ہو جائے گی۔ اگر عورت لعان سے پہلے مر جائے اور اس کے ماں باپ شوہر سے اس کا

مطالبہ کریں تو اس صورت میں شوہر کے لیئے لعان کرنا ضروری ہوگا۔ اگر بیوی کا انتقال ہوجائے اور اس کے بعد شوہر اسے قذف کرے تو اس صورت میں شوہر کو حد لگائی جائے گی اور لعان نہیں ہوگا۔ ہاں البتہ اگر وہ قذف کے ذریعے حمل کا یا بچے کی نفی کرے گا تو اس صورت میں لعان کرے گا۔ قتادہ نے جابر بن زید سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک شخص کے متعلق روایت کی ہے جو اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دے دیتا ہے اور پھر اس پر زنا کی تہمت لگاتا ہے تو اس صورت میں مرد کو حد لگائی جائے گی۔ حضرت ابن عمرؓ کا اس صورت کے متعلق فتویٰ ہے کہ لعان ہوگا۔ شیبانی نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق بائن دے دے اور بیوی حاملہ ہونے کا دعویٰ کرے جس کے جواب میں شوہر اس حمل کا ہی انکار کردے تو وہ لعان کرے گا۔ شعبی کا قول ہے کہ شوہر دراصل لعان سے بچنا چاہتا تھا۔ اشعث نے حسن سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

لیکن انھوں نے لعان سے فرار کی بات نہیں کی۔ اگر عورت حاملہ نہ ہو اور شوہر طلاق بائن دینے کے بعد اس پر زنا کی تہمت لگا دے تو شوہر کو حد لگائی جائے گی۔ ابراہیم نخعی، عطاء اور زہری کا قول ہے کہ بیوی کے بائن ہوجانے کے بعد اگر شوہر اسے قذف کرے گا تو اسے حد قذف میں اسّی کوڑے لگیں گے۔ عطاء کا قول ہے کہ اس صورت میں بچہ شوہر کا بچہ قرار دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً۔ یہ حکم بیوی کو قذف کرنے والے نیز کسی اجنبی عورت کو قذف کرنے والے دونوں کے لیے عام تھا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں پھر بیوی کو قذف کرنے والے کا حکم قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ) کے ذریعے منسوخ ہوگیا جو بیوی کہ بائن ہوچکی ہو وہ بیوی نہیں رہتی اس لیے ظاہر قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) کی بنا پر اس کے سابق شوہر کو حد لگائی جائے گی اگر وہ اسے قذف کرے گا۔

جو حضرات رشتہ زوجیت ختم ہوجانے کے بعد یعنی عورت کے بائن ہوجانے کی صورت میں لعان واجب کرتے ہیں تو وہ آیت زیر بحث کے ایک ایسے حکم کو منسوخ کرنے کے مرتکب ہوتے ہیں جس کے نسخ کے سلسلے میں کوئی توقیف یعنی شرعی دلیل واجب نہیں ہوئی جبکہ قرآن کے کسی حکم کو صرف اسی وقت منسوخ مانا جاسکتا ہے جب نسخ کی کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو علم کی موجب بن رہی ہو۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، لعان کے اثبات میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ لعان ایک حد ہے جیسا کہ ہم نے اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا حوالہ دیا ہے، اور حدود کو قیاس و نظر کے ذریعے

ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے اثبات کا صرف ایک ذریعہ توقیف ہے یا پھر اتفاق امت۔ اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر شوہر ایسی بیوی کو قذف کرے اور قذف میں بچے کی نفی شامل نہ ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد لگائی جائے گی اور لعان نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ صورت آیت میں داخل نہیں ہے اور نہ ہی مراد ہے کیونکہ آیت میں ولد کی نفی کا ذکر نہیں ہے اس میں تو صرف قذف کا ذکر ہے جبکہ نفی ولد کا حکم سنت سے ماخوذ ہے اور سنت میں عورت کے بائن ہو جانے کے بعد نفی ولد کے لیے لعان کے ایجاب کا کوئی حکم موجود نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسی صورت میں میاں بیوی کے درمیان نفی ولد کے لیے لعان اس لیے کرایا جاتا ہے کہ یہ شوہر کا حق ہوتا ہے اور پیدا ہونے والا بچہ صرف لعان کے ذریعے ہی اس سے منتفی ہو سکتا ہے جیسا کہ رشتہ زوجیت کی بقاء کی صورت میں لعان ہی کے ذریعے بچے کی نفی ہوتی ہے۔ زیر بحث صورت کو بقاء زوجیت کی مذکورہ صورت پر قیاس کیا گیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت درا صل آیت کے حکم کو منسوخ کرنے کے لیے قیاس کے استعمال کی صورت ہے وہ آیت یہ ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ۔ تا آخر آیت۔ قیاس کے ذریعے آیت کے حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا اس لیے مذکورہ بالا قیاس درست نہیں ہے۔ نیز اگر رشتہ زوجیت کے ارتفاع کے بعد ولد کی نفی کے لیے لعان کے ایجاب کا جواز ہوتا تو اس کے ارتفاع کے بعد شوہر سے حد کو زائل کرنے کے لیے بھی لعان کے ایجاب کا جواز ہوتا لیکن جب صورت حال یہ ہے کہ اگر ارتفاع زوجیت کے بعد شوہر اسے قذف کرے اور قذف میں ولد کی نفی کا ذکر نہ ہو تو اسے حد لگائی جائے گی اور عدم زوجیت کی بنا پر اس سے حد کی سزا کو دور کرنے کے لیے لعان واجب نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح رشتہ زوجیت کی عدم موجودگی میں ولد کی نفی کے لیے لعان واجب نہیں ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے: يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ اے نبی! آپ ان سے کہہ دیجیے کہ جب تم عورتوں کو طلاق دو۔ نیز ارشاد ہے اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ۔ جب عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی مدت کو پہنچ جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے عورتوں پر طلاق واقع ہو جانے کا حکم لگا دیا اور یہ حکم آپ کے نزدیک عورت کے بائن ہو جانے کے بعد بھی اسے طلاق دینے میں جب تک وہ عدت کے اندر ہو مانع نہیں بنتا تو آپ لعان کی صورت میں اس سے کیوں انکاری ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض کئی وجوہ سے ساقط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے

کہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت طلاق دینے والے شوہر کی عورتوں پر طلاق واقع ہو جانے کا حکم لگا دیا تو اس کے ذریعے ایسی عورتوں پر طلاق واقع ہونے کی نفی نہیں کی جو طلاق دینے والے کی بیویاں نہ ہوں بلکہ اس کی بیویوں کے ماسوا ہوں اس لیے وقوع طلاق یا اس کی نفی کے سلسلے میں طلاق کا حکم دلیل پر موقوف ہے اور عدت کے اندر طلاق واقع ہو جانے کی صحت پر دلالت قائم ہو چکی ہے اس لیے عدت کے اندر طلاق دینے کا جواز پیدا ہو گیا جہاں تک لعان کا تعلق ہے تو وہ بیویوں کے ساتھ مخصوص ہے، بیویوں کے ماسوا اجنبی عورتوں کے سلسلے میں حد واجب ہوتی ہے کیونکہ ارشاد باری ہے: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) اس آیت کے موجب لعان کی نفی ہو رہی ہے۔ اب جو شخص لعان واجب کر کے آیت کے حکم کو ساقط کرے گا تو وہ آیت کو توقیف کے بغیر منسوخ کر دینے کا مرتکب ہو گا جب کہ یہ بات سرے سے باطل ہے۔

اسی بنا پر ہم نے لعان کی نفی کر دی ہے الا یہ کہ رشتۂ زوجیت کی بقا کی صورت ہو نیز اللہ تعالیٰ نے جس طرح عورتوں کو طلاق دینے کا حکم کیا اسی طرح انھیں بائن ہو جانے کے بعد بھی طلاق دینے کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ۔ تو ان دونوں پر بیوی کی طرف سے فدیہ دے کر اپنی جان چھڑا لینے میں کوئی گناہ نہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس پر اپنے اس ارشاد کو عطف کیا: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ۔ اگر شوہر اسے طلاق دے دے تو وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہو گی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے) یہاں اللہ تعالیٰ نے فدیہ کے بعد طلاق واقع ہونے کا حکم لگا دیا کیونکہ حرف فا تعقیب کے لیے آتا ہے اس کے برعکس معترض کے پاس کوئی آیت یا کوئی حدیث نہیں ہے جو عورت کے بائن ہو جانے کے بعد لعان کو واجب کرتی ہو۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ بائن ہو جانے کے بعد قیاس کے ذریعے طلاق کا اثبات جائز ہے لیکن بینونت کے بعد قیاس کے ذریعے لعان کا اثبات جائز نہیں ہے۔ نیز لعان بینونت کا موجب ہوتا ہے اور بینونت واقع ہو جانے کے بعد اس کا اثبات درست نہیں ہوتا۔ اس لیے ایسے لعان کے ایجاب کے کوئی معنی نہیں جس کے ساتھ بینونت کا تعلق نہ ہو اس لیے کہ لعان کا مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ تعلق زن و شو کا خاتمہ ہو کر بیوی شوہر سے بائن ہو جائے۔ جب لعان کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو تو ایسا لعان بے معنی ہے اس لیے ہمارے نزدیک لعان اس جہت سے کنایات کی طرح ہے جنھیں بینونت کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس لیے زوجیت کا تعلق ختم ہو جانے کے بعد کنایات کے ذریعے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ مثلاً شوہر بیوی سے کہے "انت خلیۃ" (تو تنہا ہو گئی) انت بائن" (تو بائن ہو گئی) "انت بتۃ" (تیرا تعلق منقطع ہو گیا) یا اسی قسم کا کوئی اور فقرہ جس کا تعلق کنایات سے ہو۔

جب یہ بات جائز نہیں کہ بینونت کے بعد بیوی کو ان کنایات کا کوئی حکم لاحق ہو جائے تو اس سے

یہ بات بھی واجب ہوگئی کہ علیحدگی واقع ہوجانے اور زوجیت کے ارتفاع کے بعد لعان کا بھی یہی حکم ہو یعنی اس کا حکم بے اثر ہوجائے۔ صریح طلاق کا حکم یہ نہیں ہے کیونکہ ارتفاع بینونت اس کی شرط نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ صریح طلاق کے وجود کے ساتھ عدت کے اندر رجوع ثابت ہوجاتا ہے۔ اگر شوہر پہلی طلاق کے بعد عدت کے اندر دوسری طلاق دے دے تو یہ دوسری طلاق نہ تو بینونت کے اندر کوئی اثر رکھتی ہے اور نہ ہی تحریم کے اندر اس سے صرف طلاق کی تعداد میں جو شوہر اپنی بیوی کو دے سکتا ہے کمی واقع ہوجاتی ہے۔ اسی لیے یہ بات جائز ہے کہ بینونت کے بعد عدت کے اندر اسے طلاق لاحق ہوجائے، عدت کے اندر اس طلاق کا لاحق ہوجانا نہ تو تحریم کے ایجاب کے لیے ہوتا ہے اور نہ ہی بینونت کے ایجاب کے لیے۔ یہ صرف طلاق کی تعداد میں کمی کے لیے ہوتا ہے۔ نیز یہ بھی جائز نہیں ہوتا کہ وقوع طلاق، لعان کے وجوب کے لیے اصل نہ بن جائے۔ اس لیے کہ دیوانی عورت اور نابالغ لڑکی دونوں کو طلاق لاحق ہوجاتی ہے لیکن ان کے اور ان کے شوہروں کے درمیان لعان نہیں ہوتا۔

اگر شوہر اپنی بیوی کو قذف کرنے کے بعد تین طلاق دے دیتا ہے تو اس کے حکم کے بارے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ قذف کرنے کے بعد جب بیوی اس سے طلاق کی وجہ سے یا غیر طلاق کی بنا پر بائن ہوجاتی ہے تو شوہر پر نہ تو حد واجب ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ مرد لعان کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ شوہر اگر حاملہ بیوی کو قذف کرے اور لعان کرنے سے پہلے اس کے ہاں بچے کی پیدائش ہوجائے اور پھر بیوی کی موت واقع ہوجائے تو بچہ شوہر کے لیے لازم ہوجائے گا اور شوہر کو حد قذف لگے گی۔ اگر شوہر لعان کرے اور عورت لعان کرنے سے پہلے مرجائے تو شوہر کو حد قذف لگے گی اور دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں گے۔ اگر شوہر بیوی کو حاملہ ہونے کی حالت میں طلاق دے دے اور وہ اسے قذف بھی کرچکا ہو پھر لعان کرنے سے پہلے ہی وضع حمل ہوجائے تو اس صورت میں شوہر لعان نہیں کرے گا بلکہ اسے حد قذف کی سزا ملے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے کہ بینونت کے بعد لعان کا وجوب ممتنع ہے جب لعان واجب نہیں ہوگا تو پھر صورت یا تو یہ ہوگی کہ اس پر حد بھی واجب نہ ہو جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے یا اس پر حد واجب ہوجائے گی جیسا کہ حسن بن صالح کا قول ہے لیکن شوہر کی طرف سے اگر جھوٹ بولنے کا اقرار نہ ہو تو اس صورت میں اس پر حد واجب کرنا جائز نہیں ہوگا۔ شوہر سے لعان کا سقوط حکم کی جہت سے ہوا ہے اور اس کی حیثیت بیوی جیسی ہوگئی کہ اگر بیوی قذف کے بارے میں شوہر کی تصدیق بھی کردیتی تو بھی حکم

کی جہت سے لعان ساقط نہ ہوتا۔ شوہر پر حد کا وجوب اس وجہ سے نہیں ہوا کہ اس کی طرف سے جھوٹ بولنے کا اقرار نہیں ہوا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر مرد عورت کو بیوی نہ ہونے کی حالت میں قذف کرتا اور پھر اس سے نکاح کر لیتا تو عورت لعان کی طرف منتقل نہ ہوتی۔ اسی طرح اگر بیوی ہونے کی حالت میں اسے قذف کرتا پھر وہ اس سے بائن ہو جاتی تو لعان باطل نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نکاح کی حالت میں کبھی تو لعان واجب ہوتا ہے اور کبھی حد۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مرد اپنے جھوٹ کا اقرار کرتا ہے تو نکاح کی حالت میں اس پر حد واجب ہو جاتی ہے لیکن غیر نکاح کی حالت میں کسی طرح بھی اس پر لعان واجب نہیں ہوتا ہے۔

اگر شوہر اپنی بیوی کے حمل کی نفی کر دے تو اس کے متعلق اہل علم میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ شوہر یہ کہے کہ "یہ حمل میرا نہیں ہے"۔ تو اس صورت میں وہ بیوی کا قاذف تصور نہیں ہوگا۔ اگر ایک دن کے بعد بچہ پیدا ہو جائے تو شوہر لعان نہیں کرے گا جب تک بچے کی پیدائش کے بعد وہ اس کی نفی نہ کر دے۔ امام زفر کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر شوہر کے اس قول کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں عورت کے ہاں بچہ پیدا ہو جائے تو اس صورت میں شوہر لعان کرے گا۔ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ بچے کی پیدائش سے شوہر بیوی کے ساتھ لعان کرے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر حمل کے سلسلے میں لعان کرے گا۔ الربیع نے ان سے روایت کی ہے کہ جب تک بچے کی پیدائش نہ ہو جائے اس وقت تک شوہر لعان نہیں کرے گا۔

امام ابوحنیفہ نے نفی حمل کے سلسلے میں لعان واجب نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل کا معاملہ یقینی نہیں ہوتا اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ پیٹ میں ہوا بھر جانے کی وجہ سے یا کسی بیماری کی بنا پر پیٹ میں ابھار پیدا ہو گیا ہو۔ جب صورت حال یہ ہو تو شوہر کو قاذف قرار دینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ قذف احتمال کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسی تعریض جس میں قذف کا احتمال ہو اور غیر قذف کا بھی اس کی بنا پر نہ تو لعان کا ایجاب جائز ہوتا ہے اور نہ ہی حد کا۔ جب یہ احتمال موجود ہو کہ شوہر نے جس حمل کی نفی کی ہے وہ بچے کی صورت میں ہو یا بچے کے سوا کسی اور چیز کی صورت میں تو ایسی حالت میں بچے کی پیدائش سے پہلے لعان واجب کر دینا جائز نہیں ہوگا۔ پھر جب چھ ماہ سے پہلے بچے کی پیدائش ہو جائے تو ہمیں یہ یقین ہو جائے گا کہ حمل کی نفی کے وقت بچہ حمل کی صورت میں موجود تھا تاہم اس صورت میں بھی لعان واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ چیز اس امر کی موجب ہوگی کہ قذف کو کسی شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شوہر اگر بیوی سے یہ کہتا کہ جب تیرے ہاں بچہ پیدا ہوگا

تو تُو زانیہ ہوگی"۔ تو بچے کی پیدائش کی صورت میں وہ بیوی کا قاذف قرار نہ دیا جاتا۔

جو حضرات حمل کی بنا پر لعان کے قائل ہیں انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اعمش نے ابراہیم سے، انھوں نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل کے سلسلے میں لعان کرایا تھا۔ اس روایت کی اصل وہ ہے جسے عیسٰی بن یونس اور جریر دونوں نے اعمش سے۔ انھوں نے ابراہیم سے، انھوں نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے یہ کہا تھا "لوگو، ذرا سوچو تو سہی کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھ لے اور پھر اسے قتل کر دے تو تم لوگ اسے قتل کر دیتے ہو اور اگر وہ اس کا ذکر کرے تو تم لوگ اسے کوڑے مارتے ہو اور اگر وہ خاموش رہے تو اپنا غصہ پی کر خاموش رہے"۔ پھر لعان کی آیت نازل ہوئی۔ وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور لا کر اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا۔ اس روایت میں حمل کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی یہ ذکر ہے کہ اس نے حمل کے سلسلے میں لعان کیا تھا۔ ابن جریج نے یحیٰی بن سعید سے روایت کی ہے۔ انھوں نے القاسم بن محمد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص نے آکر بتایا کہ اس نے اپنی بیوی کے ساتھ ایک غیر مرد کو پایا۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی کے درمیان لعان کرا دیا اور فرمایا "اگر عورت کے ہاں بچہ اس شکل کا پیدا ہو تو وہ اس غیر مرد کے نطفے سے ہوگا"۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن بشار نے، انھیں ابن ابی عدی نے، انھیں ہشام بن حسان نے، انھیں عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ہلالؓ بن امیہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی پر شریک بن سمحاء کے ساتھ بدکاری کا الزام لگایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ یا تو گواہ پیش کرو یا پھر اپنی پشت پر کوڑے کھاؤ۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپؐ نے سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے فرمایا "اس عورت کے ہاں جب بچہ پیدا ہو جائے اور اس کی شکل وصورت اس طرح ہو تو سمجھ لو کہ یہ شریک کے نطفے سے پیدا ہوا ہے"۔ عباد بن منصور نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ان روایات میں یہ ذکر ہے کہ ہلالؓ نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تھی۔ امام ابوحنیفہ بھی قذف کی بنا پر لعان واجب قرار دیتے ہیں خواہ بیوی حاملہ ہی کیوں نہ ہو۔ اگر قذف کے بغیر شوہر حمل کی نفی کر دیتا ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ لعان واجب نہیں کرتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے: وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے۔ لونڈی کے

بارے میں اگر عورتیں کہہ دیں کہ یہ حاملہ ہے تو حمل کے عیب کی بنا پر لونڈی واپس ہوجاتی ہے یعنی سودا منسوخ ہوجاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قتل شبہ عمد کی دیت کے بارے میں ارشاد ہے کہ سو اونٹوں میں سے چالیس اونٹنیاں ایسی ہوں جن کے پیٹ میں بچے ہوں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حاملہ کا نان و نفقہ حمل کی بنا پر واجب نہیں ہوتا یہ تو عدت کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ جب تک عدت ختم نہیں ہوگی اس کا نان و نفقہ واجب رہے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ عدت گزارنے والی عورت اگر حاملہ نہ بھی ہو اس کا نان و نفقہ بھی واجب ہوتا ہے۔ آیت میں حمل کا ذکر صرف اس لیے ہوا ہے کہ وضع حمل کے ساتھ عدت اختتام پذیر ہوجاتی ہے اور نان و نفقہ کا سلسلہ منقطع ہوجاتا ہے۔ عیب کی وجہ سے سودے کی واپسی کا جواز شبہ کی بنا پر بھی ہوجاتا ہے جس طرح ان تمام حقوق کا معاملہ ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے جبکہ حد کا اثبات شبہ کی بنا پر جائز نہیں ہوتا اس لیے یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوگئیں۔ اسی طرح جو حضرات دیت میں چالیس گابھن اونٹنیاں واجب کرتے ہیں تو وہ ظن غالب کی بنا پر ان کا وجوب کرتے ہیں لیکن ظن غالب کی بنا پر حد کا ایجاب جائز نہیں ہوتا۔ اس کی مثال عورت کو جاری ہونے والے اس خون جیسی ہے کہ اس کے متعلق غالب ظن یہی ہوتا ہے کہ یہ حیض کا خون ہے لیکن جب تک تین دن نہ گزر جائیں اس کے متعلق قطعیت کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جاسکتی۔ اسی طرح جس عورت کو ظاہراً حمل ہوگیا ہو اگر وہ خون دیکھے تو اس کا یہ خون حیض نہیں کہلائے گا لیکن اگر بعد میں یہ امر واضح ہوجائے کہ اسے حمل نہیں تھا تو یہ خون حیض شمار ہوگا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلالؓ بن امیہ کے واقعہ میں یہ فرمایا تھا کہ اگر عورت کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کے نقش و نگار اس نوعیت کے ہوں تو وہ شریک بن سمحاء کے نطفے سے ہوگا" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس صورت میں اس بچے کو ہلالؓ کی طرف منسوب کیا ہے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ ان سے بچے کے نسب کو حقیقتہً ثابت کردیا گیا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب ہلالؓ نے اپنی بیوی کے حمل کے دوران اس کے ساتھ لعان کیا تو آپ نے حمل کی صورت میں موجود بچے کے نسب کی ہلالؓ سے نفی نہیں کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "اگر بچہ فلاں شکل و صورت کا پیدا ہو تو وہ شریک بن سمحاء کے نطفے سے ہوگا" تو اس سے یہ مراد لینا جائز نہیں ہے کہ آپؐ نے بچے کے نسب کو شریک کے ساتھ لاحق کرنا چاہا تھا بلکہ آپ کی مراد یہ تھی کہ غالب ظن کی بنیاد پر بچہ اس کے نطفے کا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الولد للفراش وللعاھر الحجر۔ بچہ اس کا ہوگا جسے عورت کے ساتھ ہمبستری کا حق ہے یعنی شوہر اور زانی کے لیے پتھر ہوگا)

اگر یہ کہا جائے کہ عکرمہ کی حضرت ابن عباسؓ سے روایت میں یہ ذکر ہے کہ جب بلالؓ نے اپنی بیوی کے ساتھ لعان کر لیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ سنایا کہ پیدا ہونے والے بچے کو اس کے باپ کی نسبت سے نہ پکارا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ اس امر کا ذکر صرف عباد بن منصور نے عکرمہ سے روایت کرتے ہوئے کیا ہے۔ عباد ایک ضعیف اور کمزور راوی ہے جس کے متعلق حدیث کو کوئی شک نہیں کہ عباد کی اس روایت میں بہت سے الفاظ ایسے ہیں جو حقیقۃً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا نہیں ہوئے بلکہ بعد میں داخل کیے گئے ہیں۔ عباد بن منصور کے سوا کسی نے بھی درج بالا امر کا ذکر نہیں کیا ہے شبہ کی بنا پر نسب کی نفی کرنا نیز قذف ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔

اس پر حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ ایک بدوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میری بیوی کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کا رنگ کالا ہے اور میں نے اسے اپنا بچہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ آپؐ نے اس سے پوچھا "کیا تمہارے پاس اونٹ بھی ہیں؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر پوچھا "ان کا رنگ کیسا ہے؟" جواب ملا "سرخ ہے۔" آپؐ نے پھر پوچھا "کیا ان اونٹوں میں خاکستری رنگ کا بھی کوئی اونٹ ہے؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے فرمایا: "تمہارے خیال میں یہ خاکستری رنگ کا اونٹ کہاں سے پیدا ہو گیا؟" بدوی نے جواب دیا "کوئی رگ ہو گی یعنی اس کے سلسلۂ نسب میں کوئی اس رنگ کا اونٹ ہو گا جس نے اسے اپنی طرف کھینچ لیا ہو گا۔" یہ سن کر آپؐ نے فرمایا "پھر تمہارے اس بچے کے سلسلے میں بھی یہی بات ہو گی ہے کہ شاید کسی رگ نے اسے اپنی طرف کھینچ لیا ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدوی کے ساتھ اس کے بیٹے کی مشابہت میں بُعد ہونے کی بنا پر اس بیٹے کے نسب کی نفی کی اجازت نہیں دی۔ یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ شبہ کی بنا پر نسب کی نفی جائز نہیں ہوتی۔

فصل

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کے نسب کی نفی کر دے گا تو اس پر لعان واجب ہو گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس پر اس وقت تک لعان واجب نہیں ہو گا۔ جب تک وہ یہ نہ کہے کہ اس عورت کے ہاں زنا کے نتیجے میں بچہ پیدا ہوا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے امام مالک سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا اور بچے کے نسب کی نفی کر دی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی میں علیحدگی کرا دی اور بچے کو عورت کے ساتھ لاحق کر دیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے یہ بتایا کہ آپ نے دونوں کے درمیان بچے کی نفی کی بنا پر لعان کرایا تھا جس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ بیوی کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کی نفی کر دینا قذف ہے جس سے لعان واجب ہو جاتا ہے۔

اگر چار آدمی کسی عورت کے خلاف زنا کی گواہی دیں اور ان میں سے ایک اس کا شوہر بھی ہو تو ایسی گواہی کا حکم

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ان کی گواہی جائز ہے اور عورت پر حد زنا قائم ہو جائے گی۔ امام شافعی اور امام مالک کا قول ہے کہ شوہر لعان کرے گا اور باقی تین گواہوں کو حد قذف لگے گی۔ حسن اور شعبی سے بھی ان کے قول کی طرح روایت منقول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ شوہر لعان کرے گا اور باقی تین گواہوں کو حد لگے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ (اور تمہاری وہ عورتیں جو بدچلنی کی مرتکب ہو جائیں ان پر اپنوں میں سے چار گواہ قائم کرو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ فرق نہیں کیا کہ چاروں گواہ شوہر کے سوا دوسرے مرد ہوں یا شوہر بھی ان میں سے ایک ہو۔ ارشاد باری ہے: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) اگر کوئی غیر مرد کسی عورت کو قذف کرے اور اس پر چار گواہ پیش کر دے جن میں شوہر بھی شامل ہو تو ظاہر آیت کا تقاضا ہے کہ ان کی گواہی درست ہو جائے گی اور قاذف سے حد قذف ساقط ہو جائے گی نیز عورت پر حد زنا لازم ہو جائے گی۔ نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تمام حقوق میں، نیز قصاص اور حدود یعنی سرقہ، قذف اور شرب خمر میں بیوی کے خلاف شوہر کی گواہی درست ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ شوہر اپنی بیوی کو جب قذف کرتا ہے تو اس پر لعان واجب ہو جاتا ہے۔ اس لیے وہ گواہ نہیں بن سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ شوہر جب تین گواہوں کے ساتھ چوتھا گواہ بن کر آئے گا تو اس وقت وہ قاذف نہیں ہوگا اور نہ ہی اس پر لعان واجب ہوگا۔ لعان تو اس وقت واجب ہوگا جب وہ بیوی کو قذف کرے لیکن اس کے ثبوت میں چار گواہ پیش نہ کر سکے جس طرح اجنبی یعنی غیر مرد اگر کسی عورت کو قذف کرتا ہے تو اس پر حد واجب ہو جاتی ہے الا یہ کہ چار گواہ پیش کر دے جو اس کے سوا ہوں اور آ کر زنا کی گواہی دیں۔ اگر یہ غیر مرد تین گواہ لائے اور وہ زنا کی گواہی دے دیں تو اس صورت میں یہ قاذف قرار نہیں پائے گا بلکہ گواہ کہلائے گا۔ یہی حکم شوہر کا بھی ہے۔

اگر زوجین میں سے کوئی لعان کرنے سے انکار کرے تو اس کا حکم

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ زوجین میں سے جو بھی لعان کرنے سے انکار کرے گا اسے قید کر دیا جائے گا اور جب لعان کرے گا تو اسے رہا کیا جائے گا۔ امام مالک، حسن بن صالح، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جو بھی لعان کرنے سے انکار کرے گا اسے حد لگائی جائے گی، شوہر کے انکار پر اسے حد قذف لگائی جائے گی اور بیوی کے انکار پر اسے حد زنا لگائی جائے گی۔ معاذ بن معاذ نے اشعث سے اور انھوں نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ اگر شوہر لعان کر لے اور بیوی لعان کرنے سے انکار کرے تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ مکحول، ضحاک اور امام شافعی سے مروی ہے کہ شوہر لعان کر لے اور بیوی انکار کرے تو اسے رجم کر دیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے: وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ۔ نیز ارشاد ہے ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن امیہ سے فرمایا تھا جب انھوں نے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء کے ساتھ زناکاری کی تہمت لگائی تھی کہ "چار گواہ لاؤ ورنہ تمھاری پشت پر حد لگے گی"۔ نیز آپ نے ماعز اور غامدیہ میں سے ہر ایک کو زنا کے اعتراف پر واپس کر دیا تھا حتیٰ کہ ہر ایک نے چار مرتبہ زناکاری کا اقرار کیا تھا جس پر آپ نے انھیں رجم کر دیا تھا۔ ان دلائل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترک لعان کی بنا پر عورت پر حد واجب کر دینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ نہ تو گواہی ہے اور نہ ہی اقرار ہے۔ اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث زنا بعد احصان وكفر بعد ايمان وقتل نفس بغير نفس (کسی مسلمان کا خون تین میں سے ایک بات کی بنا پر حلال ہوتا ہے: احصان کے بعد زناکاری ہو، ایمان لانے کے بعد کفر ہو اور ناحق کسی کا قتل ہو)۔ آپ نے ان تین باتوں کے سوا کسی اور بات پر قتل کے وجوب کی نفی کر دی۔ لعان کرنے سے انکار ان تین باتوں سے خارج ہے۔ اس لیے عورت کو رجم کرنا واجب

نہیں ہوگا۔ جب عورت پر محصنہ ہونے کی حالت میں رجم واجب نہیں تو غیر محصن ہونے کی صورت میں کوڑے بھی واجب نہیں ہوں گے اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد دم امرئ مسلم صرف مرد کو شامل ہے اس میں عورت داخل نہیں ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ کے اس ارشاد میں عورت بھی مراد ہے اور یہ حکم مرد اور عورت دونوں کے لیے عام ہے۔ نیز یہ لفظ جنس کے لیے ہے جس طرح یہ ارشاد باری ہے: اِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ۔ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کا کوئی ولد نہ ہو۔ نیز ارشاد ہے (يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخِيْهِ۔ اس دن ایک شخص اپنے بھائی سے پیچھا چھڑا کر بھاگے گا) نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدالتوں میں پیش ہونے والے مقدمات میں مدعیوں کے دعووں سے انکار کی بنا پر فریق مخالف کی جان پر حق ثابت نہیں ہوتا، یہی صورت تمام حدود کے مقدمات کے اندر بھی ہے۔ اس لیے لعان سے انکار پر عورت کی جان پر حق ثابت نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ارشاد باری ہے (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اور مسلمانوں کا ایک گروہ ان دونوں کی سزاؤں کے وقت موجود رہے) اس میں سزا سے مراد حدِ زنا ہے۔ پھر ارشاد ہوا: وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ اور عورت سے عذاب یعنی سزا کو یہ بات دور کر دے گی کہ وہ چار بار گواہی دے۔ اس آیت میں لفظ عذاب کو الف لام کے ذریعہ معرفہ کی صورت میں ذکر کیا گیا ہے تو ان دونوں آیتوں سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ عذاب سے وہی عذاب یعنی سزا مراد ہے جس کا ذکر پہلی آیت میں ہوا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک واقعہ اور ایک حکم نہیں ہے کہ اس سے وہ بات لازم آجائے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے کیونکہ سورت کی ابتدا میں زنا کار دل کا حکم بیان ہوا ہے پھر قذف کرنے والوں کا۔ بیویوں اور اجنبی عورتوں کو قذف کرنے کی صورت میں یہی حکم نافذ العمل رہا اور اپنے عموم کی حالت میں باقی رہا حتی کہ بیویوں کو قذف کرنے والوں کے سلسلے میں لعان کے حکم کی بنا پر یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ ایک مقام پر عذاب کا ذکر کر کے اس سے حدِ زنا مراد لی گئی ہے پھر دوسرے مقام پر اس عذاب کو الف لام کے ذریعہ معرفہ کی صورت میں ذکر کرنے سے ایسی بات نہیں پیدا ہوتی جو اس امر کی موجب بن جاتی کہ زوجین کے مابین لعان کے سلسلے میں جس عذاب کا ذکر ہے وہی زناکاروں کے سلسلے میں بھی مذکور ہے کیونکہ عذاب صرف حد کی صورت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ عذاب اور سزا کی دوسری کئی صورتیں بھی ہیں۔

ارشاد باری ہے اِلَّا اَنْ یُّسْجَنَ اَوْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ - الآیہ کہ اسے قید میں ڈال دیا جائے یا دردناک عذاب سے دوچار کیا جائے یہاں سے عذاب سے حد مراد نہیں ہے۔ نیز ارشاد ہے لَاُعَذِّبَنَّهٗ عَذَابًا شَدِیْدًا اَوْلَاَذْبَحَنَّهٗ میں اسے سخت عذاب دوں گا یا اسے ذبح کر ڈالوں گا۔ یہاں بھی عذاب سے حد مراد نہیں ہے۔ یہی صورت اس آیت کی بھی ہے: وَمَنْ یَّظْلِمْ مِّنْکُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا کَبِیْرًا۔ تم میں سے جو ظلم کرے گا ہم اسے ایک بڑے عذاب کا مزہ چکھائیں گے۔ یہاں بھی حد مراد نہیں ہے۔ عبید بن الابرص کا شعر ہے۔

والمرء ماعاش فی تکذیب ۔۔۔ طول الحیاۃ لہ تعذیب

انسان جب تک زندہ رہتا ہے تکذیب میں لگا رہتا ہے اور اس طرح ساری زندگی وہ عذاب میں مبتلا رہتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: السفر قطعۃ من العذاب سفر عذاب کا ایک ٹکڑا ہے۔ جب عذاب کا اسم کسی خاص نوعیت کی سزا کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور یہ بات بھی واضح ہے اس سے سزاؤں کی تمام صورتیں مراد نہیں ہیں تو اب یہ لفظ دو معنوں میں سے ایک پر محمول ہوگا۔ یا تو جنس کے معنی پر محمول ہوگا اس صورت میں اس کا اطلاق سزا کی اس کم سے کم صورت پر ہوگا جسے عذاب کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہو خواہ وہ سزا جس قسم کی بھی ہو۔ یا پھر یہ ایک مجمل لفظ ہوگا جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہوگی۔ اس سے سزا کی کوئی معہود یعنی متعین صورت مراد لینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ معہود اس امر کو کہتے ہیں جس کا خطاب کے اندر ذکر پہلے گزر چکا ہو اور پھر کلام اسی کی طرف راجع ہو جائے۔ اس لیے کہ مخاطبین کے ذہنوں میں اس کے یہی معنی متعین ہوتے ہیں اور مراد یہی ہوتی ہے کہ کلام اس معنی کی طرف راجع ہو جائے۔ آیت میں شوہر کے قذف اور اس کے نتیجے میں لعان کے ایجاب کا جو ذکر ہے اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عورت پر حد کے استحقاق کو واجب کر دے۔ اس لیے آیت میں مذکور لفظ عذاب سے حد مراد لینا جائز نہیں ہے۔

ایک طرف تو یہ بات رہی دوسری طرف مدعی علیہ سے قسم اٹھوانا بعض دفعہ مدعی کا حق شمار ہوتا ہے حتی کہ اگر مدعا علیہ اس سے انکار کر دے تو اسے اس انکار پر قید کر دیا جاتا ہے۔ یہ صورت قسامت کے مقدمے میں پیش آتی ہے کہ متعلقہ پچاس افراد جو درحقیقت مدعا علیہ ہیں اگر قسمیں کھانے سے انکار کر دیں تو انھیں قید کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح لعان سے انکار کرنے والے کا بھی معاملہ ہے۔ اس پر حد واجب کرنے سے اسے قید میں ڈال دینا بہتر ہے۔ کیونکہ اصول شریعت میں انکار پر حد کے ایجاب

کی کوئی مثال نہیں ہے جبکہ انکار پر حبس کے ایجاب کی مثال موجود ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔
نیز انکار دو معنوں میں سے ایک پر محمول ہوتا ہے یا تو یہ اس چیز کا بدل قرار پاتا ہے جس پر قسم اٹھانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے یا یہ اقرار کے قائم مقام ہوتا ہے۔ حدود کا بدل تو کسی صورت میں بھی درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو چیز کسی اور چیز کے قائم مقام ہو اس کی بنا پر حد کا ایجاب جائز نہیں ہوتا۔ مثلاً گواہی پر گواہی یا قاضی کی تحریر کسی دوسرے قاضی کے نام یا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی وغیرہ۔ نیز چونکہ انکار اقرار کی صریح صورت نہیں ہوتی اس لیے اس کی بنا پر حد کا اثبات جائز نہیں ہوتا جس طرح تعریض یا اس لفظ کا حکم ہے جس میں زنا اور غیر زنا دونوں کا احتمال ہو۔ اس کی وجہ سے نہ تو اقرار کرنے والے پر اور نہ ہی قاذف پر حد واجب ہوتی ہے۔
اگر یہ کہا جائے کہ ہلالؓ بن امیہ کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی روایات میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب میاں بیوی کے درمیان لعان کرانا چاہا تو آپ نے عورت کو وعظ کرتے ہوئے اسے یاد دلایا کہ دنیا کی سزا آخرت کے عذاب سے ہلکی ہوتی ہے اسی طرح آپ نے مرد کو بھی انھیں باتوں کی تلقین کی۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ آپ نے دنیا کے عذاب سے حد زنا یا حد قذف مراد لی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عذاب دنیا سے آپ کی مراد یا تو حبس تھی یا بصورت اقرار حد تھی۔ اگر حبس مراد ہو یہ تو انکار کی صورت میں لازم ہوتا۔ اگر آپ نے حد مراد لی تھی تو یہ اس وقت لازم ہوتی جب عورت اس فعل کا اقرار کر لیتی جو حد کو واجب کر دیتا ہے یا مرد جھوٹ بولنے کا اقرار کر لیتا۔ اس لیے اس روایت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جو انکار کی صورت میں حد کو واجب کر دیتی ہو، حبس کو واجب نہ کرتی۔
اگر یہ کہا جائے کہ عورت پر حد اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب اس کی طرف سے انکار ہو اور مرد لعان کے تحت قسمیں کھالے۔ اسی طرح مرد پر حد اس صورت میں واجب ہو گی جب اس کی طرف سے انکار ہو اور عورت قسمیں کھالے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انکار اور قسمیں ایسے امور ہیں جن کی بنا پر حد کا استحقاق درست نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کسی قذف کا دعویٰ کرتا ہے اس سے اس دعوے پر حلف کا مطالبہ نہیں کیا جاتا اور مدعا علیہ کے انکار کی صورت میں نیز اس کی قسم کی وجہ سے مدعی پر حد واجب نہیں ہوتی۔ تمام حدود کی بھی یہی صورت ہے۔ ان میں حلف اٹھانے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا اور نہ ہی مدعا علیہ کے انکار اور قسم کی بات رد کر دینے کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔

اگر زوجین اس امر میں ایک دوسرے کی تصدیق کر دیں کہ بچہ شوہر کا نہیں ہے تو اس کا حکم؟

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر سے بچے کی نفی صرف لعان کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عورت اگر اس کی تصدیق کر دیتی ہے کہ بچہ ولد زنا ہے تو اس سے لعان باطل ہو جائے گا اور پھر شوہر سے بچے کے نسب کی کبھی بھی نفی نہیں ہو سکے گی۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ جب زوجین اس امر میں ایک دوسرے کی تصدیق کر دیں کہ بچہ بیوی کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے لیکن شوہر کے نطفے سے نہیں ہے تو اس صورت میں بچہ شوہر کے لیے لازم نہیں ہوگا اور عورت کو حد لگے گی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے ذکر کیا ہے کہ اگر چار آدمی کسی عورت کے خلاف یہ گواہی دے دیں کہ اس نے چار ماہ ہوئے بدکاری کی ہے۔ وہ عورت حاملہ ہو اور اس کے شوہر کو گھر سے گئے ہوئے بھی چار ماہ ہو چکے ہوں پھر امام المسلمین اس کا مقدمہ وضع حمل تک مؤخر رکھے اور اس کے بعد اسے رجم کر دے۔ رجم کے بعد شوہر بھی آجائے اور پیدا شدہ بچہ کی یہ کہہ کر نفی کر دے کہ میں نے اپنی بیوی کا استبراء رحم کر لیا تھا یعنی جب میں گھر سے گیا تھا اس وقت اسے کوئی حمل نہیں تھا تو اس صورت میں وہ لعان کر کے بچے کے نسب کی نفی کرے گا اس صورت میں لعان ہی بچے کے نسب کی نفی کا ذریعہ بنے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الولد للفراش وللعاهر الحجر بچہ اس کا ہے جو بستر کا حقدار ہے یعنی شوہر اور زانی کے لیے پتھر ہے۔ ظاہر حدیث تو اس امر کی مقتضی ہے کہ صاحب فراش یعنی شوہر سے بچے کا نسب کبھی منتفی نہ ہو لیکن جب حدیث میں یہ حکم وارد ہو گیا کہ ایسے بچے کو لعان کے ذریعے ماں کے حوالے کر کے اس کا سلسلۂ نسب ماں سے جوڑ کر باپ سے قطع کر دیا جائے اور فقہاء امصار نے اس حکم پر عمل بھی کیا تو ہم نے بھی اسے تسلیم کر لیا لیکن اس کے علاوہ باقیماندہ صورتیں جن کے متعلق سنت میں کوئی حکم موجود نہیں۔ ان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: الولد للفراش

کے ظاہری معنی کی بنا پر بچہ باپ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں ابو یحییٰ مہدی بن میمون نے، انھیں محمد بن عبداللہ بن ابی یعقوب نے حسن بن علی بن ابی طالب کے آزاد کردہ غلام حسن بن سعد نے رباح سے، وہ کہتے ہیں کہ میرے گھر والوں نے ایک رومی لونڈی سے میرا نکاح کر دیا۔ میں نے اس کے ساتھ ہمبستری کی اور میری طرح کالے رنگ کا لڑکا پیدا ہوا۔ میں نے اس کا نام عبداللہ رکھا۔ پھر اس عورت کے ساتھ ہمارے خاندان کے ایک رومی غلام کی آشنائی ہوگئی جس کا نام یوحنا تھا اور اس نے اسے اپنی زبان میں ورغلا کر بدکاری پر رضامند کر لیا جس کے نتیجے میں ایک لڑکا پیدا ہوا جو شکل وصورت میں چھپکلی معلوم ہوتا تھا۔ میں نے اپنی بیوی سے پوچھا کہ یہ بچہ کس کا ہے اس نے جواب میں کہا کہ یوحنا کا ہے۔ اس پر ہم نے یہ مقدمہ امیر المومنین حضرت عثمانؓ کی عدالت میں پیش کیا۔ آپ نے دونوں سے اس بدکاری کے متعلق پوچھا تو دونوں نے اس کا اعتراف کر لیا۔ پھر آپ نے ان سے کہا کہ اگر میں تمھارے درمیان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کر دوں تو آیا تم اس کے لیے رضامند ہو جاؤ گے؟ پھر آپ نے فیصلہ سنایا کہ بچہ اس کا ہے جو صاحب فراش ہے یعنی شوہر۔ اس کے ساتھ ہی آپ نے میری بیوی اور یوحنا دونوں کو کوڑے لگوائے، یہ دونوں مملوک تھے۔

لعان کی بنا پر علیحدگی کا بیان

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ لعان سے زوجین کی فراغت پر ان کے درمیان علیحدگی واقع نہیں ہوگی جب تک حاکم علیحدگی نہیں کرائے گا، امام مالک، امام زفر اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ لعان سے فارغ ہوتے ہی علیحدگی واقع ہوجائے گی خواہ حاکم ان کے درمیان علیحدگی نہ بھی کرائے۔ سفیان ثوری اور اوزاعی سے منقول ہے کہ صرف شوہر کے لعان کی بنا پر علیحدگی واقع نہیں ہوگی۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ میرے خیال میں شوہر کا اپنی بیوی کو لعان کرنا کسی چیز کے نقصان کا باعث نہیں بنتا اور مجھے یہ بات پسند ہے کہ لعان کے بعد وہ اسے طلاق دے دے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب شوہر اللہ کی قسم کھا کر چار مرتبہ اپنی صداقت کی گواہی دے دے اور پانچویں بار جھوٹا ہونے کی صورت میں اپنے اوپر لعنت بھیج کر فارغ ہوجائے تو اس کے ساتھ ہی فراش یعنی بیوی کے ساتھ ہمبستری کا حق ختم ہوجائے گا اور پھر وہ عورت کبھی بھی اس کے لیے حلال نہیں ہوسکے گی خواہ وہ لعان کرے یا نہ کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں عثمان البتی کا یہ قول منفرد ہے کہ لعان کے بعد میاں بیوی میں علیحدگی نہیں ہوگی۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی اور اہل علم نے یہ بات کہی ہو۔ اسی طرح امام شافعی کا یہ قول کہ شوہر کی طرف سے لعان کرنے کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہوجاتی ہے فقہاء کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ اس سلسلے میں امام شافعی سے پہلے کسی نے یہ قول اختیار نہیں کیا تھا۔

لعان کی بنا پر واقع ہونے والی علیحدگی حاکم کے حکم کے ذریعے ہوگی اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی محمد بن بکر نے روایت کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے امام مالک سے انھوں نے ابن شہاب سے کہ حضرت سہل رضؓ بن سعد الساعدی نے انھیں بتایا تھا کہ عویمر العجلانی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا۔ اگر ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ لے تو آپ کا کیا

خیال ہے کہ وہ اسے قتل کر دے اور پھر آپ لوگ اس کے بدلے میں شخص کو قتل کر دیں یا پھر وہ کونسا قدم اٹھائے؟" آپ نے ان کی بات سن کر جواب میں فرمایا۔" اللہ تعالیٰ نے تمہارے اور تمہاری بیوی کے اس مقدمے کے متعلق قرآن نازل فرما دیا ہے۔ جاؤ جا کر اپنی بیوی کو لے آؤ۔" حضرت سہلؓ فرماتے ہیں کہ دونوں میاں بیوی نے لعان کیا اس وقت میں بھی لوگوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھا۔ جب ہمیں فراغت ہوئی تو عویمر کہنے لگے۔" اللہ کے رسول! اگر میں اب بھی اسے اپنی بیوی بنائے رکھوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس کے متعلق جھوٹ کہا ہے اس لیے اب میں اسے تین طلاق دیتا ہوں۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم دینے سے پہلے ہی عویمر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔

ابن شہاب زہری کہتے ہیں کہ "لعان کرنے والے زوجین کے متعلق یہی سنت بن گئی۔" اس روایت میں یہ دلالت موجود ہے کہ لعان کی وجہ سے علیحدگی واجب نہیں ہوئی کیونکہ عویمر نے یہ کہا تھا کہ اگر میں اسے اپنی بیوی بنائے رکھوں گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس کے بارے میں جھوٹ کہا ہے۔" اس فقرے کے ذریعے انھوں نے یہ بتایا کہ وہ لعان کے بعد بھی سابقہ نکاح پر اسے اپنی بیوی بنائے رکھیں گے کیونکہ اگر اس سے پہلے علیحدگی واقع ہو چکی ہوتی تو عویمر کا درج بالا فقرہ غلط اور محال ہوتا کیونکہ علیحدگی کی صورت میں وہ اسے اپنی بیوی بنا کر رکھ ہی نہیں سکتے تھے۔ جب انھوں نے لعان کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اسے اپنی بیوی بنائے رکھنے کی خبر دی اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی اس کی تردید نہیں ہوئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ نفس لعان کی بنا پر علیحدگی واقع نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ یہ تو ہو ہی نہیں سکتا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کو اس کی کذب بیانی پر برقرار رہنے دیتے یا باطل شدہ نکاح کی اباحت کی اجازت دے دیتے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفس لعان کے ذریعے علیحدگی واقع نہیں ہوئی۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انھیں احمد بن ابراہیم بن ملحان نے انھیں یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر نے، انھیں لیث نے یزید بن ابی حبیب سے کہ ابن شہاب زہری نے ایک تحریر میں ذکر کیا تھا کہ حضرت سہل بن سعدؓ نے انھیں بتایا تھا کہ عویمر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا"کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھ لوں تو آیا اسے قتل کر دوں؟" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ"جاؤ جا کر اپنی بیوی کو لے آؤ، اللہ تعالیٰ نے تمہارے بارے میں حکم نازل فرما دیا ہے۔" چنانچہ عویمر اپنی بیوی کو لے آئے، اس کے ساتھ لعان کیا اور کہنے لگے۔" اگر میں اس سے علیحدگی اختیار نہ کر لوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس پر افترا کیا

ہے اور اس کے متعلق کذب بیانی کی ہے"۔ اس روایت میں عویمر نے یہ بتا دیا کہ لعان کر کے انھوں نے بیوی سے علیحدگی اختیار نہیں کر لی تھی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں لعان کرنے کا جو حکم دیا تھا اس کی بنا پر بھی انھوں نے بیوی سے علیحدگی اختیار نہیں کی تھی۔ پھر جب انھوں نے بیوی کو طلاق دے دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس پر انھیں کچھ نہیں کہا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہ طلاق نہ صرف بر موقع تھی بلکہ درست بھی تھی۔ اس سلسلے میں امام شافعی کا یہ قول ہے کہ شوہر کے لعان کے ساتھ ہی بیوی بائن ہو جاتی ہے اور بائن ہونے کے بعد اسے طلاق لاحق نہیں ہوتی۔ امام شافعی کا یہ قول اس جہت سے زیر بحث روایت کے خلاف ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن عمرو بن السرح نے، انھیں ابن وہب نے عیاض بن عبداللہ الفہری وغیرہ سے، انھوں نے ابن شہاب سے اور انھوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے عویمر کے لعان کے واقعہ کے سلسلے میں بیان کیا ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی اور آپ نے ان کی طلاقوں کو نافذ العمل قرار دیا۔ یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں پیش آیا۔ حضرت سہلؓ کہتے ہیں کہ میں اس واقعہ کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھا۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ لعان کرنے والے زوجین کے متعلق یہی سنت جاری ہو گئی کہ ان کے درمیان علیحدگی ہو جائے اور پھر وہ کبھی رشتۂ ازدواج میں یکجا نہ ہوں۔ حضرت سہلؓ نے اس روایت میں یہ بات بتا دی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عویمر العجلانی کی ان طلاقوں کو نافذ العمل قرار دیا جو انھوں نے لعان کرنے کے بعد دی تھیں۔ اس پر ابن شہاب کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ "لعان کرنے والے زوجین کے متعلق یہ سنت جاری ہو گئی کہ ان کے درمیان علیحدگی کر دی جائے"۔ اگر لعان کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہو جاتی تو اس کے بعد پھر ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرنے کا اقدام محال ہوتا۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد اور وہب بن بیان نیز دوسرے راویوں نے، انھیں سفیان نے زہری سے، انھوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے، انھوں نے بقول مسدد فرمایا "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لعان کرنے والے زوجین کو دیکھا تھا۔ اس وقت میری عمر پندرہ برس تھی۔ جب وہ لعان کر چکے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی۔ اس موقع پر مرد نے کہا۔ اللہ کے رسول! اگر میں اس عورت کو اب بھی اپنی بیوی بنائے رکھوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس کے متعلق کذب بیانی کی ہے"۔ اس روایت میں بھی یہ بات بتائی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کے بعد ان دونوں کے مابین علیحدگی

کرادی تھی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں اسماعیل نے، انھیں ایوب نے سعید بن جبیر سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو قذف کیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو العجلان کے ایک جوڑے کے درمیان علیحدگی کرادی تھی۔ اس موقعہ پر آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ "اللہ کو علم ہے کہ تم میں سے ایک کاذب ہے، آیا تم میں سے کوئی اپنی بات سے رجوع کرنے والا ہے؟" آپ نے اپنی یہ بات تین دفعہ دہرائی، لیکن دونوں میاں بیوی اپنی بات پر اڑے رہے۔ اس پر آپ نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی۔ اس روایت میں بھی نصاً یہ بات بیان ہوئی کہ آپ نے لعان کے بعد دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی تھی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے امام مالک سے، انھوں نے نافعؒ سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی عورت کے ساتھ لعان کیا اور عورت سے پیدا ہونے والے بچے کی نفی کردی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے درمیان نفی کرادی اور بچے کو عورت کے ساتھ لاحق کردیا۔ یہ بھی اس بات پر نص ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسے جوڑوں کے درمیان علیحدگی کرادیا کرتے تھے۔ نیز اگر شوہر کے لعان کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہوجاتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت اس حکم کا ضرور ذکر کردیتے جب اس علیحدگی کی بنا پر تحریم اور دوسرے متعلقہ احکام کا ذکر ہوا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شوہر کے لعان کے ساتھ علیحدگی واقع ہوجانے کا حکم نہیں سنایا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لعان کی وجہ سے علیحدگی واقع نہیں ہوتی۔ نیز امام شافعی کا قول متعلقہ آیت کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَھُمْ پھر فرمایا: فَشَھَادَۃُ اَحَدِھِمْ: اس کے بعد فرمایا: وَیَدْرَؤُ عَنْھَا الْعَذَابَ (آیۃ) یہاں بیوی مراد ہے اگر شوہر کے لعان کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہوجاتی تو عورت کا لعان اس حالت میں ہوتا جب وہ اجنبی بن چکی ہوتی۔ یہ بات ظاہر آیت کے خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان لعان واجب کیا ہے۔ شوہر اور اجنبی عورت کے درمیان نہیں۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، اس حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر جب بینونت کے بعد عورت پر زنا کا الزام لگانے جس میں بچے کا ذکر نہ ہو یا اسے قذف کرنے کے بعد طلاق بائن دے دے تو ان دونوں صورتوں میں وہ لعان نہیں کرے گا۔ جب یہ بات جائز نہیں ہوئی کہ شوہر ایسی حالت میں عورت کے ساتھ

لعان کرے جب وہ اس عورت کے لیے اجنبی بن چکا ہو تو یہ بات بھی جائز نہیں کہ جب عورت اس کے لیے اجنبی بن چکی ہو وہ اس کے ساتھ لعان کرے کیونکہ اس حالت میں لعان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شوہر ہونے کی بنا پر عورت کے ساتھ اسے فراش یعنی ہمبستری کا جو حق حاصل ہوتا ہے وہ منقطع ہو جائے۔ اب جب کہ بینونت کی بنا پر یہ تعلق منقطع ہو گیا تو لعان کی ضرورت بھی ممتنع ہو گئی۔ اس لیے کہ وہ اب اس کی بیوی نہیں رہی۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض روایات میں لعان کرنے والے جوڑے کے درمیان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے علیحدگی کرا دینے کا ذکر ہے اس کا مفہوم دراصل یہ ہے کہ علیحدگی تو لعان کے ساتھ ہی واقع ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد: لا سبیل لك علیھا۔ تمہارے لیے اس عورت پر بالادستی حاصل کرنے کا کوئی وسیلہ باقی نہیں رہا۔ سے صرف یہ بات بتا دی کہ عورت اب اس کے لیے حلال نہیں ہو گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے یہ مفہوم اخذ کرکے گویا کلام کو اس کی حقیقت اور اصل مفہوم سے ہٹانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس لیے کہ آپ کے ارشاد: لا سبیل لك علیھا (کے ذریعہ اگر علیحدگی واقع نہیں ہوئی تو گویا آپ کی طرف سے ان دونوں کے درمیان علیحدگی ہی نہیں کرائی گئی اور یہ صرف آپ کی طرف سے متعلقہ حکم کی اطلاع دی گئی ہے کیونکہ حکم کی اطلاع دینے والا دونوں کے درمیان علیحدگی کرانے والا قرار نہیں پاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے: المتلاعنان لا یجتمعان ابدًا۔ لعان کرنے والے میاں بیوی کبھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ اس میں آپ نے علیحدگی کے واقع ہو جانے کی اطلاع دی کیونکہ علیحدگی کراتے تک نکاح اگر باقی رہتا تو اس سے یہ لازم آتا کہ اس وقت تک یہ دونوں اکٹھے سمجھے جاتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت درست نہیں ہے یہ صرف حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی اور یہ دونوں اکٹھے نہیں رہیں گے۔ اس قول سے ان دونوں حضرات کی مراد یہ ہے کہ جب ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی تو پھر یہ اکٹھے نہیں ہوں گے جب تک ایک دوسرے کے ساتھ لعان کی حالت میں رہیں گے اس لیے مناسب یہی ہے کہ علیحدگی ہو جائے تاکہ یہ حکم لگایا جائے کہ اب دونوں یکجا نہیں ہوں گے۔

اگر یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو بھی جائے تو اسے اس مفہوم پر محمول کیا جائے گا جو ہم نے ابھی بیان کیے ہیں۔ نیز اس کے ساتھ ان روایات کا بھی انضمام ہو جائے گا جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اور جو لعان کے بعد بھی نکاح باقی رہنے پر دلالت کرتی ہیں نیز یہ کہ حاکم کی طرف سے علیحدگی کرانے پر ہی

علیحدگی واقع ہوتی ہے۔

جب ہم مذکورہ بالا روایت اور اس روایت کے درمیان تطبیق کریں گے تو اس سے جو مفہوم اخذ ہوگا وہ یہی ہوگا کہ لعان کرنے والے میاں بیوی علیحدگی ہو جانے کے بعد یکجا نہیں ہوں گے۔ ہم نے جو بات بیان کی ہے اس پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ لعان ایسی گواہی ہے جس کا حکم صرف حاکم کے نزدیک جا کر ثابت ہوتا ہے اس لیے لعان اس گواہی کے مشابہ ہوگیا جس کا صرف حاکم کے پاس جا کر ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ یہ گواہی صرف حاکم کے حکم کے ذریعے ہی علیحدگی کی موجب بنے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مقدمات میں مذکورہ دعووں پر قسموں کے ذریعے صرف حاکم کے پاس جا کر حکم ثابت ہوتا ہے اور جس وقت حاکم کسی شخص سے حلف لے لیتا ہے وہ شخص مقدمہ سے خارج ہو جاتا ہے اور اسے مقدمے سے خارج کرنے کے لیے حاکم کو کوئی نیا حکم جاری کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس بات سے آپ نے اپنے بیان کے ذریعے جو تعلیل کی ہے اس کا انتقاض ہو جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے جو بات بیان کی ہے اسے یہ چیز لازم نہیں ہوتی۔ وہ اس لیے کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ لعان ایسی گواہی ہے جس کی صحت کا تعلق حاکم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس طرح حقوق کے مقدمات میں گواہیوں کی حیثیت ہوتی ہے کہ ان کی صحت کا تعلق بھی حاکم کے ساتھ ہوتا ہے۔ حقوق کے مقدمات میں جو قسمیں کھائی جاتی ہیں وہ ان حقوق کے بارے میں گواہیاں شمار نہیں ہوتیں۔ اس بنا پر لعان لفظ شہادت کے بغیر درست نہیں ہوتا جس طرح حقوق کے بارے میں گواہیاں لفظ شہادت کے بغیر درست نہیں ہوتیں جبکہ دعووں پر حلف لینے کی حیثیت یہ نہیں ہوتی نیز لعان کے ذریعہ عورت اپنی ذات کی مالک ہوتی ہے جس طرح مدعی گواہیوں وغیرہ کی صورت میں ثبوت پیش کرنے پر اس چیز کا مالک ہو جاتا ہے جس پر وہ دعویٰ کرتا ہے۔ جب اس چیز پر حاکم کے حکم کے بغیر مدعی کا استحقاق جائز نہیں ہوتا تو لعان کے ذریعے عورت کا اپنی ذات کی مالک ہونے کے لیے بھی حاکم کا حکم ضروری ہے۔

جہاں تک حقوق کے مقدمات میں استحلاف یعنی حلف لینے کا تعلق ہے تو اس کے ذریعے کسی چیز کا استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ اس سے تو صرف وقتی طور پر مقدمہ ختم ہو جاتا ہے اور مدعا علیہ پہلے کی طرح بری الذمہ رہتا ہے۔ اس لیے حقوق کے مقدمات میں گواہیوں کے ساتھ لعان کے ذریعے علیحدگی کی مشابہت ان مقدمات میں استحلاف کے ساتھ مشابہت سے بڑھ کر ہے۔ نیز جب لعان علیحدگی کا ایسا سبب ہے جس کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہے تو اس کی مشابہت عنین یعنی قوت مردمی سے محروم انسان کو دی جانے والی اس مہلت کے ساتھ ہوگئی جو حاکم کے حکم کی بنا پر عنین اور اس کی بیوی کے درمیان علیحدگی کا سبب بن

جاتی ہے لیکن مہلت کی مدت گزر جانے کے ساتھ ان دونوں کے درمیان حاکم کی طرف سے علیحدگی کرائے بغیر علیحدگی واقع نہیں ہوتی۔ اس لیے لعان کے ذریعہ واقع ہونے والی علیحدگی کا حکم بھی اس چیز کی روشنی میں یہی ہونا چاہیے جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، لعان علیحدگی کے مفہوم کے لیے نہ تو کنایہ ہے اور نہ ہی تصریح، اس لیے ضروری ہے کہ اس کے ذریعے علیحدگی واقع نہ ہو جس طرح ان الفاظ کے ذریعے علیحدگی واقع نہیں ہوتی جو علیحدگی کے مفہوم کے لیے نہ تو کنایہ ہوتے ہیں اور نہ ہی تصریح۔

اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایلاء طلاق کے مفہوم کے لیے نہ تو کنایہ ہے اور نہ ہی تصریح لیکن اس کے باوجود ایلاء کی مدت گزر جانے کے بعد علیحدگی واقع ہو جاتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایلاء میں طلاق سے کنایہ بننے کی صلاحیت ہوتی ہے تاہم یہ کمزور ترین کنایہ ہے۔ اس لیے نفس ایلاء کے ذریعے اس وقت تک علیحدگی واقع نہیں ہوتی جب تک اس کے ساتھ ایک اور چیز بھی شامل نہ ہو جائے اور وہ ہے مدت ایلاء کے اندر ترک جماع۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شوہر کا یہ قول "واللہ لا اقربک" (بخدا میں تجھ سے قربت اختیار نہیں کروں گا) تحریم پر بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ تحریم قربت کے لیے مانع ہوتی ہے۔ اس کے برعکس لعان کے اندر کسی بھی حال میں تحریم پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی کیونکہ اس کے اندر زیادہ سے زیادہ جو بات ہو سکتی ہے وہ یہ کہ شوہر اپنے قذف کے اندر سچا ثابت ہو جائے۔ یہ چیز تحریم کی موجب نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر عورت کی زنا کاری پر گواہی قائم ہو جائے تو یہ بات بھی تحریم کی موجب نہیں بنتی۔ اگر مرد جھوٹا ہو اور عورت سچی ہو تو یہ صورت تحریم سے اور بھی زیادہ بعید ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لعان کے اندر تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہوتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسی بنا پر تفریق کے عمل کے بغیر علیحدگی کا واقع ہو جانا درست نہیں ہوتا۔ تفریق کا یہ عمل یا تو شوہر کی طرف سے ہو گا یا حاکم کی طرف سے۔ نیز جب لعان کی ابتداء حکم حاکم کے بغیر درست نہیں ہوتی تو اس کے ساتھ تعلق رکھنے والے حکم یعنی علیحدگی بھی حکم حاکم کے بغیر درست نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے برعکس جب حاکم کے بغیر ایلاء کی ابتداء درست ہو جاتی ہے تو پھر علیحدگی واقع ہونے کے لیے بھی حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم سب کا اس مسئلے پر اتفاق ہے کہ اگر لعان کے بعد زوجین نکاح کے بندھن کو باقی رکھنا چاہیں تو انھیں ایسا کرنے نہیں دیا جائے گا بلکہ دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ لعان علیحدگی کو واجب کر دیتا ہے جس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ نفس لعان کے ساتھ علیحدگی واقع ہو جائے اور اس کے لیے کسی اور سبب کی ضرورت پیش نہ آئے۔ اس کے

جواب میں کہا جائے گا یہ کلیہ امام شافعی کی بات پر آکر ٹوٹ جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کے خیال میں عورت کا مرتد ہو جانا میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا موجب نہیں ہوتا جب تک ایک اور سبب پیدا نہ ہو جائے اور وہ ہے تین حیض کا گزر جانا۔ جب تین حیض گزر جائیں گے تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ اگر دونوں نکاح کے بندھن کو باقی رکھنے پر رضامند ہو جائیں گے تو انھیں ایسا کرنے نہیں دیا جائے گا۔ اس طرح امام شافعی کے نزدیک نفس ارتداد علیحدگی کا موجب نہیں بنتا جب تک اس کے ساتھ ایک اور سبب شامل نہیں ہو جاتا جبکہ ہمارے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی عورت غیر کفو میں نکاح کر لیتی ہے اور رشتہ دار اس سے علیحدگی کا مطالبہ کرتے ہیں تو ایک طرف نکاح باقی رکھنے پر زوجین کی رضامندی کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور دوسری طرف رشتہ داروں کی طرف سے اس نکاح کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کی بنا پر علیحدگی واجب نہیں ہوتی بلکہ علیحدگی اس وقت ہوتی ہے جب حاکم علیحدگی کا حکم دے دیتا ہے۔ اس بنا پر معترض کا درج بالا استدلال سب کے مسلک کی روشنی میں فاسد ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ معترض نے اپنے استدلال کے لیے کسی اصل کو سہارا نہیں بنایا اس نے صرف ایک دعویٰ پیش کر دیا ہے جو دلیل سے عاری ہے۔ اس میں ایک پہلو اور بھی ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک لعان کے بعد بھی نکاح کا بندھن باقی رہنا جائز ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر شوہر علیحدگی واقع ہونے سے پہلے اپنی کذب بیانی کا اقرار کر لے تو اس صورت میں اسے حد لگائی جائے گی اور میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ لعان تین طلاقوں اور رضاعت وغیرہ کی طرح ہے جن میں ان امور کے وجود میں آتے ہی علیحدگی ہو جاتی ہے اور اس کی صحت کے لیے حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لعان ایسا سبب نہیں ہے جس کے وجود میں آتے ہی علیحدگی واقع ہو جاتی ہو اس لیے کہ اگر لعان کی یہ حیثیت ہوتی تو پھر غیر حاکم کے پاس بھی میاں بیوی کے لعان کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہو جانا لازم ہو جاتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر وہ سبب جس کے ساتھ فسخ کا تعلق ہوتا ہے ضروری نہیں کہ نفس سبب اس فسخ کا موجب بن جائے کیونکہ بعض اسباب تو ایسے ہوتے ہیں جو خود فسخ کے موجب بن جاتے ہیں لیکن بعض ایسے ہوتے ہیں کہ جب تک ان کے ساتھ کوئی اور سبب پیدا نہ ہو جائے وہ فسخ کے موجب نہیں ہوتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ گھر کے ایک حصے کی فروخت شریک کے لیے حق شفعہ کو واجب کر دیتی ہے لیکن یہ حق شفعہ شریک کی طرف اس کی جانب سے نفس طلب اور مقدمہ کے ساتھ منتقل نہیں ہوتا جب تک اس بارے میں حاکم فیصلہ نہ کر دے۔ اسی طرح فروخت شدہ چیز پر خریدار کے قبضے کے بعد عیب کی بنا پر اس کی واپسی نیز نابالغ کے بالغ ہو جانے کے بعد خیار بلوغ اور اسی طرح کے دوسرے مسائل کی صورت ہے۔ یہ سب کے سب وہ

اسباب ہیں جن کی بنا پر فسخ عقود ہوتا ہے لیکن صرف ان اسباب کے وجود میں آجانے کے ساتھ عقود فسخ نہیں ہوتے جب تک حاکم ان کے متعلق فیصلہ نہیں کرتا ہے۔ یہ تمام صورتیں ان حضرات کے خلاف جاتی ہیں جو لعان کے ساتھ ہی حاکم کی تفریق کے بغیر علیحدگی کے وجوب کے قائل ہیں۔ لعان کے سلسلے میں عثمان البتی اس بات کے قائل ہیں کہ لعان کسی حالت میں بھی علیحدگی کو واجب نہیں کرتا۔ کیونکہ لعان نہ تو علیحدگی کے لیے کنایہ ہے اور نہ ہی صریح۔ اگر میاں بیوی آپس میں لعان کریں تو ایسا لعان علیحدگی کا موجب نہیں ہوتا اسی طرح اگر حاکم کے روبرو لعان کریں تو وہ بھی علیحدگی کا موجب نہیں ہوگا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شوہر کا لعان اس حد کے قائم مقام ہوتا ہے جو اجنبی عورت کے قاذف کو لگائی جاتی ہے۔ اگر شوہر کو اس بنا پر حد لگائی جائے کہ اس نے بیوی کو قذف کرنے کے بعد اپنی کذب بیانی کا اقرار کرلیا ہو یا وہ غلام ہو تو اس صورت میں حد کی یہ سزا علیحدگی کی موجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر شوہر بیوی کے ساتھ لعان کرے گا تو یہ لعان بھی علیحدگی کا موجب نہیں بنے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے جوڑے کے درمیان جو علیحدگی کردی تھی عثمان البتی نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہ علیحدگی صرف بنو عجلان کے جوڑے تک محدود تھی۔ اس واقعہ میں شوہر نے لعان کرنے کے بعد بیوی کو تین طلاق دے دی تھی جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی تھی۔ ابن شہاب زہری نے یہ روایت کی ہے کہ حضرت سہل بن سعدؓ نے یہ بیان کیا تھا کہ عجلانی جوڑا جب لعان سے فارغ ہوا تو شوہر نے بیوی کو تین طلاق دے دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نافذ کر دیا۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی عجلانی جوڑے کے واقعہ کے متعلق ہے

ابوبکر جصاص عثمان البتی کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت سہل بن سعد کی روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے۔ میں عجلان جوڑے کے اس واقعہ کے دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھا۔ اور لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں یہی سنت جاری ہوگئی کہ ان کے درمیان علیحدگی ہو جاتی ہے اور وہ پھر کبھی یکجا نہیں ہوتے۔" اس طرح حضرت سہل نے جو اس واقعہ کے راوی ہیں یہ بتا دیا کہ ایسے جوڑے کے سلسلے میں ان دونوں کے درمیان علیحدگی کی سنت جاری ہوگئی۔ خواہ شوہر کی طرف سے اپنی بیوی کو طلاق نہ بھی دی جائے۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں جس کا تعلق ہلالؓ بن امیہ کے واقعہ سے ہے، یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کرا دی تھی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہلالؓ نے اپنی بیوی کو طلاق نہیں دی تھی جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لعان کے بعد میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واجب ہو جاتی ہے نیز حضرت ابن عمرؓ وغیرہ کی روایت میں جس کا تعلق

عجلانی جوڑے کے واقعہ کے ساتھ ہے یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان تفریق کردی تھی۔ اس سے یہ ممکن ہے کہ آپ نے ان کے درمیان پہلے علیحدگی کرا دی ہو اور اس کے بعد شوہر نے تین طلاق دے دی ہو جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نافذ العمل قرار دیا ہو۔ اس روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ آپ نے شوہر سے فرمایا تھا کہ "اب تمہارے لیے اس عورت پر بالادستی حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا۔"

لعان کرنے والے مرد کا لعان کرنے والی عورت سے نکاح کا بیان

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جب لعان کرنے والا شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کرے جس کے نتیجے میں اسے حد لگائی جائے یا اسے اس صورت کے سوا کسی اور صورت کے تحت حد قذف میں کوڑے لگائے جائیں اور دوسری طرف عورت کی حیثیت یہ ہو جائے کہ شوہر کی طرف سے اسے قذف کی صورت میں ان دونوں کے درمیان لعان واجب نہ ہو تو ایسی صورت کے اندر مرد اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔ سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، شعبی اور سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ امام ابو یوسف اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے میاں بیوی کبھی بھی یکجا نہیں ہو سکتے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے اس قسم کی روایت ہے۔ ہمارے نزدیک ان حضرات کا یہ قول اس مفہوم پر محمول ہے کہ میاں بیوی جب تک ایک دوسرے کے ساتھ لعان کی حالت میں ہوں گے یکجا نہیں ہو سکیں گے سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ لعان کی بنا پر واقع ہونے والی علیحدگی بیوی کو شوہر سے بائن نہیں کرتی اور اگر عدت کے اندر شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کرے تو اس کی بیوی اس کی طرف لوٹا دی جائے گی۔ لیکن یہ قول اس بنا پر شاذ ہے کہ سعید بن جبیر کے سوا کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہے۔ اس قول کے بطلان پر سنت بھی گواہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے جوڑے کے درمیان علیحدگی کرا دی تھی۔ اور علیحدگی بینونت کے بغیر ہو نہیں سکتی۔ پہلے قول کے حق میں ان آیات کے عموم سے استدلال کیا جا سکتا ہے جو مناکحات کے عقود کی اباحت کرتی ہیں۔ مثلاً یہ قول باری: وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اور تمہارے لیے ان کے ماسوا دوسری عورتیں حلال کر دی گئی ہیں) نیز (فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ جو عورتیں تمہیں بھلی لگیں ان سے نکاح کر لو نیز یہ قول باری وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ اور تمہارے اندر جو بے نکاحی عورتیں ہوں ان کا نکاح کرا دو۔ نظر اور قیاس کی جہت سے اس قول کے حق میں یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ لعان کی بنا پر ہونے والی علیحدگی کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے اور

ہر ایسی علیحدگی جس کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہو وہ ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں ہوتی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ علیحدگی کی وہ تمام صورتیں جن کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں ہوتی ہیں مثلاً عنین یعنی قوت مردمی سے محروم شوہر کی اپنی بیوی سے علیحدگی، اسی طرح نابالغ میاں بیوی کی خیار بلوغ کی بنا پر ایک دوسرے سے علیحدگی، اسی طرح ہمارے مخالفین کے نزدیک ایلاء کی وجہ سے واقع ہونے والی علیحدگی نیز علیحدگی کی وہ تمام صورتیں جن کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے۔ اصول شریعت میں ایسی صورتوں کا یہی حکم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ علیحدگی کی جن صورتوں کو آپ نے بطور مثال پیش کیا ہے اگرچہ ان کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے لیکن ان صورتوں میں فی الحال نکاح کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی لیکن لعان کی بنا پر واقع ہونے والی علیحدگی میں فی الحال نکاح کی سب کے نزدیک ممانعت ہے جب یہ جائز ہے کہ لعان کی علیحدگی اس جہت سے علیحدگی کی ان تمام صورتوں سے جدا ہو جائے جن کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے تو یہ بھی درست ہونا چاہیے کہ علیحدگی کی تمام صورتیں اگرچہ ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں بنتی ہیں لیکن یہ علیحدگی ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب بن جاتی ہے اور اس جہت سے یہ ان تمام سے جدا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حاکم کے حکم سے تعلق رکھنے والی علیحدگی کی چند صورتیں ایسی بھی ہیں جو فی الحال نکاح میں مانع بن جاتی ہیں لیکن اس کے باوجود وہ ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں بنتی ہیں۔ مثلاً عنین کی علیحدگی جس میں اسے اپنی بیوی کو صرف ایک طلاق دینے سے نہ روکا گیا ہو۔

یہ علیحدگی ایسی تحریم کی موجب ہوتی ہے جو اسے فی الحال عقد نکاح سے روک دیتی ہے لیکن اس کے باوجود یہ ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں بنتی۔ اسی طرح ذمی شوہر کی مثال ہے کہ اگر اس کی بیوی مسلمان ہو جائے اور یہ خود اسلام لانے سے انکار کر دے جس کے نتیجے میں حاکم ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دے تو اس صورت میں علیحدگی کے بعد ذمی کو اس عورت سے نکاح کرنے کی ممانعت ہو گی لیکن اس کے باوجود یہ علیحدگی ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں بنے گی۔ اس علیحدگی کی بنا پر ہم نے اسے فی الحال نکاح کرنے کی ممانعت کر دی لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ہوا کہ یہ علیحدگی ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بن جائے۔ نیز اگر لعان ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بن جاتا تو پھر یہ بھی ضروری ہوتا کہ غیر حاکم کے سامنے میاں بیوی کے لعان کی صورت میں ہمیشہ کے لیے تحریم واجب ہو جاتی اس لیے کہ ہم نے اس قسم کی تحریم کو واجب کرنے والے تمام اسباب کی یہ کیفیت پائی ہے کہ ان کا وجود ہی اس قسم کی تحریم کا موجب بن جاتا ہے اور اس کے لیے کسی حاکم کے پاس جانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً وہ عقد نکاح جو بیوی کی ماں کی تحریم کا موجب بنتا ہے۔ اسی

طرح وہ ہمبستری جو تحریم کی موجب بنتی ہے نیز رضاعت اور نسب وغیرہ یہ تمام اسباب ایسے ہیں جو ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بنتے ہیں، لیکن حاکم کے روبرو ان کا وجود میں آنا ضروری نہیں ہوتا۔

جب لعان کی تحریم کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہے جس کی صورت یہ ہے کہ میاں بیوی اس کے حکم سے اور اس کے روبرو لعان کریں تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لعان ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب نہیں تھا۔ اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ لعان کے بعد اگر شوہر علیحدگی واقع ہونے سے پہلے اپنی کذب بیانی کا اقرار کرلے تو اسے کوڑوں کی حد لگائی جائے گی اور میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسف اس حد تک تو ہمارے ساتھ ہیں اس لیے کہ شوہر کو کوڑوں کی حد لگ جانے کی وجہ سے لعان کی حالت ختم ہو کر اس کا حکم باطل ہوجاتا ہے۔ اس لیے علیحدگی کے بعد بھی یہی صورت ہونی چاہیے کیونکہ علیحدگی کے بعد بھی وہ سبب زائل ہوجاتا ہے جس کی بنا پر علیحدگی واقع ہوئی تھی اور وہ سبب لعان کا حکم ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ اس صورت کے تحت پھر یہ واجب ہے کہ علیحدگی کے بعد اگر شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کرلے اور اس کے نتیجے میں اسے کوڑوں کی حد لگ جائے تو سابقہ نکاح بحال ہوجائے اور علیحدگی باطل قرار دے دی جائے کیونکہ علیحدگی کو واجب کرنے والا سبب دور ہوچکا ہے جس طرح اس صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں ہوتی جب لعان کے بعد علیحدگی سے پہلے پہلے شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کرلیتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ ہم نے لعان کے حکم کے زوال کو صرف اس تحریم کے ارتفاع کی علت قرار دیا ہے جو اس کے حکم کے ساتھ متعلق ہوگئی تھی۔ ہم نے سے بقاء نکاح کی علت قرار نہیں دیا تھا اور نہ ہی نکاح کی بحالی کے لیے اسے علت بنایا تھا اس لیے جس جہت سے بھی عقد نکاح کو باطل مانا جائے اس کی بحالی ایک نئے عقد نکاح کے ساتھ ہی ہوسکتی ہے۔ البتہ علیحدگی کے ساتھ ایسی تحریم کا تعلق ہوتا ہے جو بینونت کے علاوہ ہوتی ہے۔ یہ تحریم صرف حکم لعان کے ارتفاع کے ساتھ ہی مرتفع ہوسکتی ہے جس طرح طلاق ثلاثہ بینونت کی موجب ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ایسی تحریم کی بھی جو صرف کسی اور شخص سے نکاح کرکے اس کے ساتھ ہمبستری کے ذریعے مرتفع ہوسکتی ہے۔ جب دوسرا شوہر اس کے ساتھ ہمبستری کرلے گا تو اس کے ساتھ ہی وہ تحریم مرتفع ہوجائے گی جسے طلاق ثلاثہ نے واجب کردیا تھا۔ لیکن پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کی بحالی صرف اسی صورت میں ہوگی جب دوسرا شوہر اسے طلاق دے دے اور وہ عدت گزارنے کے بعد نئے سرے سے پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کرلے۔

ایک اور دلیل ملاحظہ کیجیے، وہ یہ کہ جب علیحدگی کی بنا پر واقع ہونے والی تحریم کا لعان کے ساتھ

تعلق ہے تو یہ ضروری ہے کہ لعان کے حکم کے ارتفاع کے ساتھ تحریم بھی مرتفع ہو جائے۔ جب لعان کرنے والا شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کر کے کوڑوں کی سزا پائے تو اس صورت میں لعان کے حکم کے ارتفاع کی دلیل یہ ہے کہ ہماری گزشتہ وضاحتوں کی روشنی میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ لعان حد ہے اور شوہر کے حق میں اس کی حیثیت وہی ہے جو اجنبی عورت کے قاذف کے لیے کوڑوں کی سزا کی ہے۔ اور ایک قذف کے بدلے میں دو سزاؤں کا اکٹھا ہو جانا ممتنع ہوتا ہے۔ اس بنا پر اگر اس قذف کی سزا کے طور کوڑے لگائے جائیں گے تو اس کے نتیجے میں لعان حد کے دائرے سے خارج ہو جائے گا اور تحریم کے ایجاب کے سلسلے میں اس کا حکم زائل ہو جائے گا اس لیے کہ تحریم کو واجب کرنے والے سبب یعنی لعان کا خاتمہ ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کا درج بالا استدلال لعان کے حکم کو ہی باطل کر دیتا ہے اس لیے کہ ایک قذف کے بدلے دو حد کا یکجا ہو جانا ممتنع ہے اس لیے شوہر جب اپنی بیوی کے سوا کسی اور عورت کو قذف کرنے کی بنا پر کوڑوں کی سزا پا چکا ہو تو اس صورت میں ضروری ہے کہ میاں بیوی کے درمیان لعان کا حکم باطل قرار نہ دیا جائے اور اس کے نتیجے میں پھر شوہر اس سے نکاح نہ کر سکے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب شوہر کو قذف کے سلسلے میں حد لگ چکی ہو تو اس صورت میں وہ اہل لعان کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شوہر اگر اپنی کسی اور بیوی کو قذف کرے گا تو اس صورت میں وہ لعان نہیں کرے گا بلکہ ہمارے نزدیک اسے حد قذف لگائی جائے گی۔ اس لیے لعان کرنے والے شوہر کی اپنی کذب بیانی کے اقرار کی صورت میں جس علت کا ہم نے تذکرہ کیا تھا وہ اگرچہ اس زیر بحث صورت میں موجود نہیں ہے لیکن ایک اور وجہ کی بنا پر اس صورت کو اس پر قیاس کرنا جائز ہے اور وہ وجہ شوہر کا اہل لعان کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے۔

جو حضرات اس مسلک کے قائل ہیں کہ لعان کرنے والا جوڑا دوبارہ رشتۂ نکاح میں یکجا نہیں ہو سکتا اگر وہ اس روایت سے استدلال کریں جسے لعان کرنے والے ایک جوڑے کے واقعہ کے سلسلے میں محمد بن اسحاق نے زہری سے نقل کیا ہے اور انھوں نے حضرت سہل بن سعد سے، زہری کا قول ہے کہ لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں یہی سنت جاری ہو گئی کہ جب یہ جوڑا لعان سے فارغ ہو جائے تو ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے اور پھر یہ دوبارہ کبھی یکجا نہ ہوں۔ اسی طرح ان کا استدلال اگر اس روایت سے ہو جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن عمرو بن السرح نے، انھیں ابن وہب نے عیاض بن عبداللہ الفہری وغیرہ سے، انھوں نے ابن شہاب سے اور انھوں نے حضرت سہل بن سعد سے کہ

انھوں نے اس واقعہ کے سلسلے میں بیان کیا کہ شوہر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو بیوی کو تین طلاق دے دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نافذ العمل قرار دیا، آپ کی موجودگی میں یہ واقعہ پیش آیا۔ حضرت سہل کہتے ہیں کہ میں اس واقعہ کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھا۔

اس واقعہ کے بعد لعان کرنے والے جوڑے کے متعلق یہی سنت قائم ہوگئی کہ میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کرادی جائے اور وہ دوبارہ رشتۂ ازدواج میں کبھی منسلک نہ ہوں۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آپ نے اس موقع پر شوہر سے یہ بھی فرمایا کہ "اب اس عورت تک رسائی کے لیے تمھارے پاس کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا۔ ان روایات سے استدلال کرتے ہوئے اگر یہ کہا جائے کہ بیوی اگر شوہر کے لیے کسی بھی حالت میں حلال ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر اسے بیان فرما دیتے جس طرح قرآن میں اللہ تعالیٰ نے تین طلاق حاصل کرنے والی عورت کی طلاق دینے والے شوہر کے لیے حلت کی یہ صورت بیان کردی کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح کرنے کے بعد اس سے طلاق لے کر پھر اس پہلے مرد سے نکاح کر سکتی ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جہاں تک زہری سے مروی پہلی روایت کا تعلق ہے تو اس میں زہری کا یہ قول منقول ہے کہ لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں یہ سنت قائم ہوگئی ہے کہ ان کے درمیان علیحدگی کرادی جائے اور وہ دوبارہ رشتۂ ازدواج میں کبھی یکجا نہ ہوں۔ اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنت جاری کی تھی اور نہ ہی یہ مذکور ہے کہ آپ نے اس کا حکم دیا تھا۔

رہ گیا حضرت سہلؓ بن سعد کا قول کہ اس واقعہ کے بعد لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں یہی سنت قائم رہی کہ یہ دوبارہ کبھی بھی یکجا نہ ہوں تو اس میں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ جاری ہونے والی یہ سنت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت تھی اس لیے کہ سنت کے لفظ کا اطلاق کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جاری کردہ سنت پر ہوتا ہے اور کبھی آپ کے سوا کسی اور کے جاری کردہ طریقے پر۔ اس لیے اس بات کو بطور دلیل پیش نہیں کیا جا سکتا۔ نیز لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں آپ نے یہ بات کہی تھی جس سے یہ معلوم ہوگیا کہ اس صفت کے ساتھ ایک حکم کا تعلق ہے وہ یہ کہ لعان کرنے والا جوڑا لعان کی حالت میں ہوتا ہے نیز وہ اہل لعان کے دائرے میں داخل ہوتا ہے۔ پھر جس وقت اہل لعان کے دائرے سے خارج ہونے کی بنا پر لعان کرنے والے جوڑے سے یہ صفت زائل ہو جائے گی تو حکم بھی زائل ہو جائے گا جس طرح یہ قول باری ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ محسنین پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے نیز ارشاد ہے لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ میرا عہد ظلم کرنے والوں کو نہیں پہنچ سکتا) اور اسی طرح کے دوسرے احکام کا صفات کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور جب صفت زائل ہو جاتی ہے تو حکم بھی زائل ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد بھی منقول ہے کہ: المتلاعنان لا یجتمعان۔ لعان کرنے والا شوہر اور لعان کرنے والی بیوی کبھی یکجا نہیں ہو سکتے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمیں کسی راوی کے متعلق علم نہیں ہے کہ اس نے ان الفاظ میں اس کی روایت کی ہو اس روایت کی اصل وہ روایت ہے جس کا ذکر ہم نے حضرت سہل بن سعدؓ سے مروی واقعہ کے سلسلے میں کیا ہے۔ اگر یہ الفاظ درست ثابت بھی ہو جائیں تو انھیں اس پر محمول کیا جائے گا کہ راوی نے حضرت سہلؓ بن سعد کی روایت سے اخذ کیا ہے اور اسے یہ گمان ہو گیا کہ یہ عبارت اس بات کو بیان کر رہی ہے جس کا ذکر حضرت سہلؓ کی روایت میں ہوا ہے۔ اگر اس روایت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درست تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لعان کے حکم کے زوال کے بعد نکاح کی نفی کی بات معلوم نہیں ہوتی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ رہ گئی وہ روایت جس میں آپ کا ارشاد ہے "اب اس عورت پر بالادستی کے لیے تمہارے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔" تو اس سے تحریم نکاح کی بات معلوم نہیں ہوتی۔ اس میں تو صرف علیحدگی واقع ہو جانے کی خبر دی گئی ہے اس لیے کہ مثلاً ذیل کے فقرے کا اطلاق درست نہیں ہوتا کہ "اجنبی عورتوں پر بالادستی کے لیے کسی کے پاس کوئی گنجائش نہیں ہے۔" اور نہ ہی اس فقرے سے عقدِ نکاح کی تحریم کی بات معلوم ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: لا سبیل لک علیھا) عقدِ نکاح کے جواز کی نفی کرتا ہے کیونکہ جوازِ نکاح اس عورت پر بالادستی حاصل کرنے کے ذریعے کا موجب ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ بعض دفعہ ہم کہتے ہیں کہ "لا سبیل لک علی الاجنبیۃ (اجنبی عورت پر بالادستی حاصل کرنے کے لیے تمہارے پاس کوئی گنجائش نہیں) لیکن اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس عورت سے اس شخص کا نکاح جائز نہیں ہے جس کے نتیجے میں اس پر بالادستی کا ذریعہ ہاتھ آجائے، بلکہ ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ مرد فی الحال اس عورت کے بضع کا مالک نہیں ہے دوسرے الفاظ میں اس کے ساتھ جائز ہمبستری کا اسے حق حاصل نہیں۔ لیکن جب وہ اس سے نکاح کر لے گا تو اسے عورت کی رضامندی اور عقدِ نکاح کی بنا پر یہ حق حاصل ہو جائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ارشادِ باری ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ لیکن یہ ارشاد اس امر میں مانع نہیں ہے کہ حقوق کے اثبات کے مقتضی عقود میں محسنین سے پوچھ گچھ نہ کی جائے نیز نیکوکار شخص سے اس کی رضامندی کے تحت رابطہ نہ کیا جائے۔ یہی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: لاسبیل لک علیھا: میں بھی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ عورت کی رضامندی کے بغیر تمہارے لیے اس پر بالادستی حاصل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہلِ علم کا اس پر اتفاق ہے کہ لعان کی بنا پر شوہر سے عدت کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کی نفی ہو جاتی ہے ہم نے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت میں بیان کر دیا ہے کہ لعان کی بنا پر بچے کو ماں کے ساتھ ملحق کرنے اور باپ سے اس کے نسب کے انقطاع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اقدام نص ہے۔ تاہم بعض لوگوں سے ان کا یہ شاذ قول بھی منقول ہے کہ بچہ شوہر کا ہوگا اور لعان کی بنا پر باپ سے اس کا نسب منتفی نہیں ہوگا۔ ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: الولد للفراش سے استدلال کیا ہے حالانکہ جس ہستی کا یہ ارشاد ہے اس نے ہی لعان کی بنا پر شوہر سے بچے کے قطع نسب کا حکم دیا ہے۔ اس حکم کے سلسلے میں منقول روایات کا درجہ درج بالا روایت سے کسی طرح کم نہیں ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ کے ارشاد: الولد للفراش، کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ لعان کی بنا پر باپ سے بچے کا نسب منتفی نہیں ہوتا۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ زمانہ جاہلیت میں دستور تھا کہ زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب زانی کے ساتھ ملحق ہو جاتا تھا لیکن اسلام میں اس دستور کو باطل قرار دیا گیا۔

زمانۂ جاہلیت میں نکاح کی چار صورتیں تھیں

اس سلسلے میں ہمیں محمد بن بکر نے روایت سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن صالح نے، انھیں عنبسہ بن خالد نے، انھیں یونس بن یزید نے، انھیں محمد بن مسلم بن شہاب نے، انھیں عروہ بن الزبیر نے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے انھیں بتایا تھا کہ زمانہ جاہلیت میں نکاح کی چار صورتیں تھیں۔ ایک صورت تو وہ تھی جو آج کل مروج ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو اس کی سرپرستی میں رہنے والی لڑکی یا عورت کے ساتھ نکاح کا پیغام بھیجتا ہے، اور پھر مہر کی ادائیگی کے ساتھ اس سے نکاح کر لیتا ہے۔ نکاح

کی دوسری صورت یہ تھی کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا "جب تو حیض سے پاک ہو جائے تو فلاں شخص کو پیغام بھیج کر اپنے پاس بلا لے اور اس سے ہمبستری کرے۔" اس مرحلے سے گزرنے کے بعد مرد اس سے ہمبستری کرنے سے کنارہ کشی اختیار کر لیتا یہاں تک کہ اس غیر مرد سے اس کا حمل ظاہر ہو جاتا۔ جب حمل ظاہر ہو جاتا تو شوہر چاہتا تو وہ بھی اس سے ہمبستری کر لیتا۔ اس پورے عمل میں شوہر کے پیش نظر صرف یہی مقصد ہوتا کہ اس کے گھر میں بھی کوئی نجیب بچہ جنم لے۔ اس نکاح کو نکاح الاستبضاع کا نام دیا جاتا۔ نکاح کی تیسری صورت یہ تھی کہ دس سے کم افراد پر مشتمل ایک گروہ آ جاتا اور عورت کے ساتھ باری باری ہم بستری کرتا۔ جب عورت کو حمل ٹھہر جاتا اور بچہ بھی پیدا ہو جاتا تو عورت چند دن گزر جانے کے بعد انھیں پیغام بھیج کر بلواتی، اس موقعہ پر کسی شخص کے لیے نہ آنے کی گنجائش نہ ہوتی۔ جب سب آ جاتے تو عورت ان سے کہتی کہ اس بچے کے سلسلے میں جو کچھ ہوا تھا اس سے تم سب باخبر ہو۔ اب یہ بچہ پیدا ہو چکا ہے۔ یہ کہہ کر عورت ان میں سے کسی مرد کی طرف اشارہ کر کے کہہ دیتی کہ "یہ بچہ تمھارا ہے" یعنی عورت ان مردوں میں سے جس کو پسند کرتی اس کا نام لے لیتی اور یہ حرامی بچہ اس مرد کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا۔ نکاح کی چوتھی صورت یہ تھی کہ بہت سے لوگ ایک جگہ جمع ہو جاتے اور پھر کسی عورت سے باری باری ہمبستری کرتے عورت کسی کو بھی اس فعل بد سے نہ روکتی۔ ایسی عورتیں بغایا یعنی کسبن کہلاتی تھیں۔ یہ اپنے دروازوں پر جھنڈیاں نصب کر دیتیں۔ یہ جھنڈیاں ان عورتوں کی نشاندہی کرتیں، اور جو شخص بھی ان سے ہمبستری کرنا چاہتا تو کر لیتا۔ جب یہ عورت حاملہ ہو جاتی اور اس کے ہاں بچہ پیدا ہو جاتا تو لوگ اکٹھے ہو جاتے۔ قیافہ شناس کو بلایا جاتا اور یہ قیافہ شناس اپنی سمجھ کے مطابق اس بچے کو جس شخص کے ساتھ ملحق کر دیتے وہ شخص اس بچے کو منہ بولا بیٹا بنا لیتا اور اسے اپنا بیٹا کہہ کر پکارتا، اس امر میں اس کے لیے کوئی چیز مانع نہ ہوتی۔

اسلام میں نکاح کا طریقہ

جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تو آپ نے زمانۂ جاہلیت کے نکاح کی تمام صورتوں کو یکسر منسوخ کر دیا صرف نکاح اسلام میں باقی رہ گیا جو آج کل رائج ہے۔ اس طویل روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: الولد للفراش کا مفہوم یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں فراش یعنی حق زوجیت کے بغیر صرف نطفے کی بنا پر نسب کا الحاق ہو جاتا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نسب کا الحاق فراش کے ساتھ کر دیا۔ اس طرح زمعہ کے واقعہ کے سلسلے میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: الولد للفراش وللعاهر الحجر) آپ نے بچے کے نسب کو زانی کے ساتھ ملحق نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا

کہ بچے کا الحاق فراش یعنی حق زوجیت رکھنے والے شوہر کے ساتھ ہوگا اور یہ بتادیا کہ زانی کا کوئی بچہ نہیں ہوتا۔ آپ نے اس بچے کو زمعہ کے بیٹے عبد کی طرف لوٹا دیا کیونکہ یہ بچہ اس کے باپ کی لونڈی کا بیٹا تھا۔ پھر آپ نے ام المومنین حضرت سودہؓ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم دیا کیونکہ اس کے ساتھ اس بنا پر حضرت سودہ کی رشتہ داری نکل آئی تھی کہ وہ ظاہراً حضرت سعدؓ کے بھائی زمعہ کے نطفے کی پیداوار تھا اور زمعہ حضرت سودہؓ کے باپ تھے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے اس کے نسب کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں دیا۔ اگر آپ اس کے نسب کے متعلق کوئی فیصلہ کر دیتے تو حضرت سودہؓ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم نہ دیتے بلکہ انھیں اس کے ساتھ صلہ رحمی کرنے کا حکم دیتے اور اس سے پردہ کرنے سے اسی طرح منع کر دیتے جس طرح آپ نے حضرت عائشہؓ کو ان کے رضاعی چچا سے پردہ کرنے سے منع کر دیا تھا۔ ان کا نام افلح تھا جو ابوالقعیس کے بھائی تھے۔ آپ نے اس بچے کے نسب کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں دیا تھا اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے سفیان ثوری اور جریر نے منصور سے نقل کیا ہے، انھوں نے مجاہد سے انھوں نے یوسف بن الزبیر سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے کہ زمعہ کی ایک لونڈی تھی جس کے ساتھ وہ ہمبستری کرتے تھے، اس لونڈی کے متعلق یہ شک تھا کہ ایک اور شخص سے بھی اس کے تعلقات ہیں۔ پھر زمعہ فوت ہو گئے اس وقت یہ لونڈی حاملہ تھی۔ اس کے ہاں بچے کی پیدائش ہوئی جس کی مشابہت اس شخص کے ساتھ تھی جس کے متعلق اس لونڈی کے ساتھ تعلقات کا شک تھا۔ حضرت سودہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا۔ آپؐ نے یہ سن کر فرمایا "میراث اس کے لیے ہوگی لیکن تم اس سے پردہ کرو گی کیونکہ یہ تمھارا بھائی نہیں ہے۔" اس روایت میں یہ بات صراحت سے بیان کر دی گئی کہ زمعہ سے اس بچے کے نسب کی نفی کر دی گئی تھی۔ آپ نے اسے اس بنا پر میراث کا حقدار قرار دیا کہ زمعہ کے بیٹے عبد نے یہ اقرار کیا تھا کہ یہ بچہ میرا بھائی ہے۔ یہ روایت ایک اور سند سے بھی مروی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابن منصور اور مسدد بن مسرہد نے، انھیں سفیان نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور عبد بن زمعہ نے زمعہ کی لونڈی کے بیٹے کے جھگڑے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کیا۔ حضرت سعدؓ نے یہ بیان دیا کہ میرے بھائی عتبہ نے مجھے وصیت کی تھی کہ جب میں مکہ پہنچوں تو زمعہ کی لونڈی کے بیٹے کو تلاش کر کے اسے اپنے قبضے میں کر لوں کیونکہ وہ اس کا یعنی عتبہ کا بیٹا ہے۔" عبد بن زمعہ نے یہ بیان دیا کہ "یہ بچہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے، یہ میرے باپ کے بستر پر پیدا ہوا ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مشاہدہ کر لیا کہ بچے

کی غلبہ کے ساتھ واضح مشابہت ہے۔ آپ نے اس موقع پر یہ فرمایا کہ : الولد للفراش ! پھر آپ نے حضرت سودہؓ کو اس بچے سے پردہ کرنے کا حکم دیا۔ اس روایت میں مسدد نے ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے (ھو اخوک یا عبد۔ اے عبد! یہ تمہارا بھائی ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سعید بن منصور کی روایت کے الفاظ درست ہیں۔ مسدد نے اپنی روایت میں جن الفاظ کا اضافہ کیا ہے ہمارے علم کے مطابق کسی بھی راوی نے اس بارے میں مسدد کی موافقت نہیں کی ہے۔ بعض طرق میں یہ الفاظ منقول ہیں (ھو لک یا عبد۔ اے عبد! یہ بچہ تمہارا ہے) لیکن یہ بات اس پر دلالت نہیں کرتی کہ آپ نے نسب ثابت کر دیا تھا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ آپ نے اس سے عبد کے لیے اس بچے پر قبضے کا اثبات مراد لیا ہو کیونکہ جو شخص کسی چیز پر قبضے کا استحقاق رکھتا ہو، اس کی طرف اس چیز کی نسبت درست ہوتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ "فلاں چیز فلاں کی ہے"۔ حضرت عبداللہ بن رواحہؓ نے خیبر جا کر وہاں کے یہودیوں کے باغات میں کھجور کی پیداوار کا تخمینہ لگاتے ہوئے ان سے فرمایا تھا۔ اگر تم چاہو تو یہ کھجوریں تمہارے ہوں گے اور اگر چاہو تو میرے ہوں گے۔" آپ نے اس سے ملکیت مراد نہیں لی۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ نے اپنے ارشاد : ھُوَ لَکَ یَا عبد سے ملکیت کا اثبات مراد نہیں لیا ہے جبکہ ہمارے مخالف کا دعویٰ ہے کہ آپ نے نسب کا اثبات مراد لیا ہے۔ اس صورت میں عبد کی طرف بچے کی نسبت حقیقۃً واجب نہیں ہوتی اس لیے کہ آپ کا ارشاد ھو لک ملکیت کی اضافت پر دلالت کرتا ہے اور بھائی پر ملکیت نہیں ہوتی اس لیے آپ نے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں لیے ہیں۔ اس بنا پر اس فقرے کو نسب کے اثبات پر محمول کرنا قبضہ کے اثبات پر محمول کرنے سے اولیٰ نہیں ہے۔

اگر اس روایت کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے یہ فرما کر کہ : ھو اخوک۔ یہ تمہارا بھائی ہے۔ دینی بھائی چارہ مراد لیا ہو، نیز یہ کہ یہ بچہ غلام نہیں ہوگا کیونکہ عبد نے اقرار کیا تھا کہ یہ آزاد ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اصل روایت وہ ہو جس کا بعض راویوں نے ذکر کیا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا کہ : ھو لک۔ اور راوی نے اپنے طور پر یہ سمجھ لیا ہو کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ نسب کے لحاظ سے عبد کا بھائی ہے۔ اس طرح راوی نے سفیان ثوری اور جریر کی اس روایت کو جس کے راوی حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ ہیں اسی معنی پر محمول کیا ہو۔ حضرت عبداللہ کی اس روایت میں ذکر ہے کہ آپ نے فرمایا تھا (لیس لک باخ۔ یہ تمہارا بھائی نہیں ہے) یہ الفاظ واضح ہیں اور اس میں کوئی احتمال نہیں ہے۔ اس بنا پر ابن شہاب زہری کی روایت کو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے ان وجوہ پر محمول کرنا واجب ہے جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: الولد للفراش۔ دو مفہوم کا مقتضی ہے۔ ایک صاحب فراش یعنی شوہر کے لیے نسب کا اثبات دوسرے یہ کہ جو صاحب فراش نہیں ہوگا نہیں ہوگا اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ ولد کا لفظ اسم جنس ہے اسی طرح لفظ فراش بھی اسم جنس ہے کیونکہ اس پر الف لام داخل ہے اس لیے جنس ولد میں سے جو بھی ہوگا وہ اس روایت میں مراد ہوگا۔ گویا آپ نے یہ فرمایا "لا ولد الا للفراش" (جو ولد بھی ہوگا وہ فراش کے لیے ہوگا) یعنی ہر پیدا ہونے والا بچہ اسی کا ہوگا جو صاحب فراش یعنی شوہر کا ہوگا۔

زنا اور قذف کفر نہیں ہیں

اللہ تعالیٰ نے آیت لعان میں جو احکام بیان فرمائے ہیں ان میں یہ دلالت موجود ہے کہ زنا اور قذف کفر نہیں ہیں۔ ان کے مرتکب کافر نہیں ہو جاتے۔ اس لیے کہ اگر یہ دونوں فعل کفر ہوتے تو زوجین میں سے ایک کا مرتد ہو جانا واجب ہوتا، کیونکہ اگر شوہر اپنی بیوی کو قذف کرنے میں جھوٹا ہوتا تو اس کا کافر ہو جانا واجب ہوتا اور اگر سچا ہوتا تو بیوی کا زنا کی بنا پر کافرہ ہو جانا واجب ہوتا۔ نیز لعان سے پہلے ہی اس کا بائن ہو جانا بھی ضروری ہوتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے دونوں کے درمیان لعان کرانے کا حکم دیا اور لعان سے پہلے عورت کے بائن ہو جانے کا حکم نہیں لگایا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ زنا اور قذف کفر نہیں ہیں۔ اس لیے آیت خوارج کے اس قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے کہ زنا اور قذف کفر ہیں۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاذف اگر جھوٹا ہوگا تو وہ اللہ کی لعنت کا سزاوار قرار پائے گا نیز زناکاری اللہ کے غضب کے استحقاق کا سبب بنتی ہے۔ اگر یہ بات اس طرح نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ قاذف اور زانی کو لعان کی صورت میں اپنے لیے لعنت اور غضب کی دعا مانگنے کا حکم نہ دیتا کیونکہ یہ بات تو جائز نہیں ہے کہ انھیں اپنے لیے ایسی چیز کی بد دعا کا حکم دیا جائے جس کے وہ سزاوار ہی نہ ہوں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی شخص کے لیے اپنی ذات کو یہ بد دعا دینا جائز نہیں کہ اللہ اس پر ظلم ہو اور اللہ اسے ایسی سزا دے جس کا وہ سزاوار نہیں ہے۔

واقعۂ افک میں حضورؐ کے صبر کا پھل

قول باری ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ جَآءُوْا بِالْاِفْکِ عُصْبَۃٌ مِّنْکُمْ لَا تَحْسَبُوْہُ شَرًّا لَّکُمْ بَلْ ھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ۔ جو لوگ یہ بہتان گھڑ لائے ہیں وہ تمھارے ہی اندر کا ایک ٹولہ ہیں۔ اس واقعے کو اپنے

حق میں شر نہ سمجھو بلکہ یہ بھی تمھارے لیے خیر ہی ہے۔ یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی ہے جنھوں نے حضرت عائشہؓ پر بہتان باندھا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ جھوٹ ہے۔ افک جھوٹ کو کہتے ہیں۔ اس بہتان کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو سخت ذہنی کوفت، پریشانی اور صدمے کا سامنا کرنا پڑا لیکن انھوں نے صبر کیا اس لیے یہ ان کے حق میں خیر بن گیا۔ اس بہتان پر ان کا صبر اور ان کا کرب ان کے حق میں شر ثابت نہیں ہوا بلکہ چند وجوہ کی بنا پر یہ خیر قرار پایا۔ اول تو یہ کہ انھیں صبر کرنے کا ثواب ملا، دوم یہ کہ انھیں اس وقت زبردست مسرت حاصل ہوئی جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت عائشہؓ کی برأت اور پاکدامنی کا اعلان کر دیا گیا۔ سوم یہ کہ اس کے ذریعے انھیں قاذف کے احکامات معلوم ہو گئے۔

قول باری ہے۔ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ۔ جس نے اس میں جتنا حصہ لیا اس نے اتنا ہی گناہ سمیٹا۔ یعنی —— واللہ اعلم —— جس نے جتنا گناہ سمیٹا اتنی ہی اسے اس کی سزا ملی۔

قول باری ہے (وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ۔ اور جس شخص نے اس کی ذمہ داری کا بڑا حصہ اپنے سر لیا) روایت میں ہے کہ یہ شخص عبداللہ بن ابی بن سلول تھا۔ (كِبْرَهُ) کے معنی ہیں اس کا بڑا حصہ۔ یعنی اس بہتان طرازی کا بڑا حصہ۔ منافقین عبداللہ بن ابی کے پاس اکٹھے ہوتے اور اس کی رائے اور حکم کے تحت اس بہتان کی لوگوں میں اشاعت کرتے اور طرح طرح کی چہ میگوئیاں کرتے۔ عبداللہ بن ابی اس کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ذہنی کوفت پہنچانا اور ان کی ذات پر کیچڑ اچھالنا چاہتا تھا۔

قول باری ہے: لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ۔ جس وقت تم لوگوں نے اسے سنا تھا اس وقت کیوں نہ مومن مردوں اور مومن عورتوں نے اپنے آپ سے نیک گمان کیا اور کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ صریح بہتان ہے۔) اس میں اہل ایمان کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ ان لوگوں کے متعلق نیک گمان رکھیں جن کا ظاہر عدالت اور پاکدامنی کی نشاندہی کرتا ہو اور ان کے متعلق صرف گمان کی بنا پر فیصلہ نہ کریں۔ وہ اس لیے کہ جن لوگوں نے حضرت عائشہؓ پر بہتان لگایا تھا انھوں نے مشاہدہ کی بنا پر یہ بات نہیں کہی بلکہ صرف اپنے گمان اور اٹکل کی بنا پر الزام تراشی کی تھی۔ انھوں نے جب یہ دیکھا کہ حضرت عائشہؓ لشکر اسلام سے پیچھے رہ گئیں اور صفوانؓ بن المعطل کے اونٹ پر سوار ہو کر آئیں جس کی مہار صفوانؓ پکڑے ہوئے تھے تو انھوں نے بہتان طرازی شروع کر دی۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کا ظاہر اس کی عدالت یعنی سلامت روی کی نشاندہی کرتا ہو اس کے متعلق حسن ظن رکھنا اور سوء ظن نہ رکھنا واجب ہے۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ مسلمانوں کے تمام امور کو جن کا تعلق ان کے عقود، ان کے افعال اور ان کے تمام تصرفات سے ہو صحت اور جواز پر محمول کیا جائے انھیں فساد پر محمول کرنا اور گمان نیز اٹکل کی بنا پر انھیں غلط معنی پہنانا جائز نہیں ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر مرد کسی اجنبی عورت کے ساتھ پایا جائے اور پھر دونوں نکاح کا اعتراف کریں تو ان کی تکذیب جائز نہیں ہے بلکہ ان کی تصدیق واجب ہے۔ امام مالک کا خیال ہے کہ اگر یہ دونوں اپنے نکاح کا ثبوت پیش نہ کر سکیں تو انھیں حد لگائی جائے گی۔ ہمارے اصحاب کا یہ قول بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دینار اور ایک درہم دو درہموں اور دو دیناروں کے بدلے فروخت کر دے تو ہم درہم دو دیناروں اور ایک دینار دو درہموں کے بالمقابل قرار دیں گے۔ کیونکہ ہمیں اہل ایمان کے ساتھ حسن ظن رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز یہ حکم بھی ہے کہ ان کے معاملات کو جواز کے پہلو پر محمول کریں۔ اس لیے اس سودے کو بھی جواز کے پہلو پر محمول کیا جائے گا اور اس کی وہی صورت ہے جو ابھی بیان ہوئی ہے اسی طرح اگر کوئی شخص بڑا تلوار جس میں ایک سو درہم کی چاندی لگی ہو دو سو درہم میں فروخت کر دے تو ہم ایک سو درہم کو ایک سو درہم کے بالمقابل قرار دیں گے اور باقی ایک سو کو تلوار کا بدل بنا دیں گے اس طرح ہم بائع اور مشتری کے اس سودے کو جائز سودے پر محمول کریں گے، عدم جواز یا فساد پر محمول نہیں کریں گے۔

تمام مسلمان عادل ہیں

یہ چیز امام ابوحنیفہ کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ تمام مسلمان عادل ہیں جب تک کسی سے کوئی شک میں ڈالنے والی بات کا صدور نہ ہو جائے اس لیے کہ ہم جب مسلمانوں کے ساتھ حسن ظن رکھنے اور ظن و تخمین کی بنا پر ان پر ایسی بہتان طرازی کرنے والے کی تکذیب پر مامور ہیں جن سے ان کی ثقاہت اور عدالت مجروح ہو جائے تو ہمیں اس کا بھی حکم ہے کہ ان سے دوستی رکھیں اور ان کی ظاہری حالت پر ان کے متعلق ثقاہت و عدالت کا فیصلہ دیں۔ یہ بات انھیں پاک صاف قرار دینے اور ان کی گواہی قبول کرنے کی موجب ہے جب تک ان سے شک و شبہ میں ڈالنے والی کوئی ایسی حرکت صادر نہ ہو جائے جس سے ان کی گواہی کے متعلق توقف کرنا یا اسے رد کر دینا واجب نہ ہو جائے۔ ارشاد باری ہے (اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا۔ بے شک گمان حق کے سلسلے میں کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ایاکم والظن فانہ اکذب الحدیث گمان سے بچو کیونکہ یہ سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہے۔ قول باری ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے متعلق حسن ظن رکھیں جس طرح یہ قول باری ہے: فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوْتًا فَسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ جب تم گھروں میں داخل ہو تو اپنے آپ کو سلام کہو، یعنی ایک دوسرے کو سلام کہو۔ یا جس طرح یہ ارشاد ہے: وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ۔ اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔ یعنی ایک دوسرے کو قتل نہ کرو۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ تمام اہل ایمان کو ان پر گزرنے والے احوال کے لحاظ سے ایک جان کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ اگر ان میں سے ایک کو بھی کسی صدمے کا سامنا کرنا پڑے تو گویا اس صدمے سے سب کے سب دوچار ہوتے ہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابو عبداللہ احمد بن دوست نے، انھیں جعفر بن حمید نے، انھیں الولید بن ابوثور نے، انھیں عبدالملک بن عمیر نے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مثل المومنین فی توادھم و تراحمھم والذی جعل اللہ بینھم کمثل الجسد اذا وجع بعضہ وجع کلہ بالسھر والحمّٰی) مسلمانوں کی آپس کی دوستی، ایک دوسرے کے ساتھ رحمدلی اور ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ اخوت و مودت کی مثال ایک جسم کی مانند ہے کہ اگر اس کے ایک حصے کو کوئی تکلیف لاحق ہو جائے تو سارا جسم بے خوابی اور بخار کی تکلیف میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن محمد بن ناجیہ نے، انھیں محمد بن عبدالملک بن زنجویہ نے، انھیں عبداللہ بن ناصح نے، انھیں ابومسلم عبداللہ بن سعید نے مالک بن مغول سے اور انھوں نے حضرت ابوبردہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المومن للمومنین کالبنیان یشد بعضہ بعضا) مسلمان ایک دوسرے کے لیے اس طرح ہیں جس طرح ایک عمارت ہو کہ اس کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تقویت کا باعث بنتا ہے۔

قول باری ہے: لَوْلَا جَآءُوْ عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاِذْ لَمْ يَاْتُوْا بِالشُّهَدَآءِ فَاُولٰٓئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ۔ وہ لوگ (اپنے الزام کے ثبوت میں) چار گواہ کیوں نہ لائے، اب کہ وہ گواہ نہیں لائے ہیں اللہ کے نزدیک وہی جھوٹے ہیں۔ اس آیت نے دو باتیں واضح کر دی ہیں۔ اول یہ کہ قاذف پر اگر وہ چار گواہ پیش نہ کرے حد واجب ہو گی۔ دوم یہ کہ زنا کے اثبات کے سلسلے میں چار سے کم گواہ قبول نہیں کیے جائیں گے۔ قول باری ہے: فَاِذْ لَمْ يَاْتُوْا بِالشُّهَدَآءِ فَاُولٰٓئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت بھی دو معنوں پر مشتمل ہے اول یہ کہ انھوں نے جب چار گواہ پیش نہ کیے تو

ایجاب نہ ہونے کے سلسلے میں عنداللہ ان پر جھوٹے ہونے کا حکم عائد کر دیا گیا۔ اس بنا پر آیت کے معنی یہ ہوں گے "یہ لوگ اللہ کے حکم کے اندر جھوٹے ہیں" یہ چیز ان پر کذب بیانی کا حکم لگانے کے امر کی مقتضی ہے خواہ عنداللہ وہ سچے ہی کیوں نہ ہوں۔

نیز یہ توقع ایسا ہو سکتا ہے نہ اس کی گنجائش بھی ہے۔ جس طرح ہمیں اس بات کا پابند بنا یا گیا ہے کہ جو شخص اچھے کام کرتا ہو اور برے کاموں سے بچتا ہوا نظر آئے اس پر ہم عادل ہونے کا حکم لگائیں خواہ اللہ کے نزدیک وہ در پردہ فاسق ہی کیوں نہ ہوں۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ آیت کا نزول حضرت عائشہ رض اور ان پر لگائے جانے والے بہتان کے سلسلے میں ہوا تھا اللہ تعالیٰ نے : (فَاُولٰٓئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ) فرما کر ان بہتان باندھنے والوں کے بہتان کی اصلیت سے آگاہ کر دیا کہ یہ سراسر جھوٹ ہے اور ان لوگوں نے اس بہتان طرازی میں سچائی سے یکسر چشم پوشی کی ہے۔ اس لیے جو شخص ان لوگوں کی صداقت کے جواز کا قائل ہوگا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اصل حقیقت کی نقاب کشائی کو رد کرنے کا مرتکب قرار پائے گا۔

قول باری ہے : اِذْ تَلَقَّوْنَهٗ بِاَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِكُمْ مَّا لَيْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ (ذرا غور تو کرو اس وقت تم کیسی سخت غلطی کر رہے تھے جبکہ تمھاری ایک زبان سے دوسری زبان اس جھوٹ کو لیتی چلی جا رہی تھی اور تم اپنے منہ سے وہ کچھ کہے جا رہے تھے جس کے متعلق تمھیں کوئی علم نہ تھا۔ لفظ (تَلَقَّوْنَهٗ) کے حرف قاف کی شد کے ساتھ قرأت کی گئی ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ "تم ایک دوسرے سے اس جھوٹ کو نقل کرتے چلے جا رہے تھے تاکہ یہ جھوٹ پوری طرح پھیل جائے" حضرت عائشہ سے یہ لفظ تَلِقُوْنَهٗ مروی ہے۔ یہ لفظ "ولق الکذب" (وہ مسلسل جھوٹ بولتا رہا) سے ماخوذ ہے اس کے مفہوم میں تسلسل کے معنی داخل ہیں۔ اسی سلسلے کا ایک اور محاورہ ہے "ولق فلانٌ فی السیر" جب کوئی شخص مسلسل سفر پر رہے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی بات کو جس کی حقیقت سے وہ بے خبر تھے مسلسل اپنی زبان پر لانے پر ان کی مذمت کی۔ قول باری : تَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِكُمْ مَّا لَيْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ کا یہی مفہوم ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے : وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا - اس چیز کے پیچھے نہ پڑو جس کے متعلق تمھیں کچھ علم نہ ہو، بے شک کان، آنکھ اور دل ہر ایک سے اس بارے میں پوچھ گچھ کی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس بات کا اگرچہ وہ اپنے گمان وتخمین اور اٹکل کے حساب سے یقین رکھتے تھے لیکن اللہ کے نزدیک ان کا یہ طرزِ عمل ایک بہت بڑا گناہ تھا۔ تاکہ آئندہ اگر کبھی

کوئی ایسا واقعہ پیش آئے جس کے متعلق چہ میگوئیاں کرنے میں انھیں گناہ کا علم ہو جائے تو وہ اس سے باز رہیں۔

اس کے بعد ارشاد ہوا: وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ۔ اور کیوں نہ اسے سنتے ہی تم نے کہہ دیا کہ ہمیں ایسی بات زبان سے نکالنا زیب نہیں دیتا، سبحان اللہ، یہ تو ایک بہتان عظیم ہے۔" آیت میں ہمیں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ جب ہم کسی ایسے شخص سے متعلق جس کا ظاہر اس کی پاکبازی اور سلامت روی کا شاہد ہو اس قسم کی بات سنیں تو اس موقع پر ہمیں کیا کہنا چاہیے۔ قول باری: سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ کا مفہوم ہے تیری ذات اس سے مبرا ہے کہ ہم اس جیسے بہتان کے قائل کی تصدیق کی خاطر اس پر کان دھر کے تیرے غضب کو آواز دیں جب کہ ظاہری حیثیت میں یہ بات ایک بہتان کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

قول باری ہے: يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ۔ اللہ تم کو نصیحت کرتا ہے کہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرنا! اللہ تعالیٰ ہمیں نصیحت کر کے، ڈانٹ ڈپٹ کے ذریعے دنیا میں حد کی سزا اور آخرت میں عذاب کی خبر سنا کر متنبہ کر رہا ہے تاکہ ہم کبھی بھی ایسی حرکت دوبارہ نہ کریں۔ پھر ارشاد ہوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ۔ اگر تم مومن ہو اگر اللہ پر تمھارا ایمان ہے اور اس کے رسول کی تم تصدیق کرتے ہو۔

فحش پھیلانے پر وعید

قول باری ہے: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا جو لوگ چاہتے ہیں کہ ایمان لانے والوں کے گروہ میں فحش پھیلے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بات واضح کر دی ہے کہ مسلمانوں کے بارے میں حسن ظن رکھنا اور ان کی خیر و صلاح کا طلبگار ہونا واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو وعید سنائی ہے جو اہل ایمان میں فحش پھیلانے کے خواہشمند ہوں، انھیں جھوٹے الزامات میں ملوث کریں اور ان کے سامنے بدکلامی کا مظاہرہ کریں۔ اللہ تعالیٰ نے ان حرکات کو کبائر شمار کیا ہے جن کا مرتکب عقاب کا مستحق گردانا جاتا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اہل ایمان کے لیے دلوں میں نہ صرف پاکیزہ جذبات رکھنا واجب ہے بلکہ اپنی زبان اور دوسرے اعضاء کو ان کی ایذارسانی سے بچانا بھی ضروری ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔

(المومن من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه،

مومن وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھوں سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں اور مہاجر وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی منع کی ہوئی باتوں سے کنارہ کشی اختیار کرلے) نیز ارشاد ہے: لیس بمومن من لا یامن جارہ بوائقہ وہ شخص مومن نہیں جس کا پڑوسی اس کی ایذا رسانیوں سے محفوظ نہ ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں الحسن بن عباس رازی نے، انھیں سہل بن عثمان نے، انھیں زیاد بن عبداللہ نے لیث سے، انھوں نے طلحہ سے، انھوں نے خیثمہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ نے فرمایا: من سرہ ان یزحزح عن النار ویدخل الجنۃ فلتاتہ منیتہ وھو یشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ ویحب ان یاتی الی الناس ما یحب ان یاتوا الیہ۔ جس شخص کو یہ بات اچھی لگے کہ اسے دوزخ کی آگ سے دور کرکے جنت میں داخل کردیا جائے تو پھر چاہیے کہ اس کی موت ایسی حالت میں آئے کہ وہ کلمہ طیبہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ کی گواہی دیتا ہو اور لوگوں کے ساتھ وہی سلوک روا رکھتا ہو جس کی وہ ان سے اپنے بارے میں متوقع ہو۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن ہاشم نے، انھیں ھدبہ نے، انھیں ہمام نے، انھیں قتادہ نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا یومن العبد حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ من الخیر، ایک بندہ اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے وہی بھلائی پسند نہ کرے جو وہ اپنے لیے پسند کرتا ہو۔

غریب رشتہ دار کی اعانت نہ چاہتے ہوئے بھی جاری رہے

قول باری ہے: وَلَا يَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ اَنْ يُّؤْتُوْٓا اُولِي الْقُرْبٰى۔ تم میں سے جو لوگ صاحب فضل اور صاحب مقدرت ہیں وہ اس بات کی قسم نہ کھا بیٹھیں کہ اپنے رشتہ داروں کی مدد نہیں کریں گے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول حضرت ابوبکرؓ اور ان کے زیر پرورش دو یتیموں کے سلسلے میں ہوا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ ان کی کفالت کرتے تھے ان میں سے ایک کا نام مسطح بن اثاثہ تھا۔ ان دونوں نے بھی حضرت عائشہؓ پر بہتان طرازی کی مہم میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہؓ کی برأت نازل فرمادی تو حضرت ابوبکرؓ نے ان دونوں کی معاونت سے دست کشی کی قسم کھالی لیکن جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ نے قسم توڑ کر ان کی پھر سے کفالت شروع کردی اور فرمایا: بخدا، میں ضرور یہ چاہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ میری

بخشش کردے بخدا میں کبھی بھی ان کی کفالت سے دست کش نہیں ہوں گا" یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو شخص کسی چیز کی قسم کھا بیٹھے اور دوسری چیز میں اسے زیادہ بھلائی نظر آئے تو اس کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ اپنی قسم ترک کر کے اس زیادہ بھلائی والے رویے کو اپنا لے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرًا منھا فلیات الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ۔ جس شخص نے کسی بات کی قسم کھائی ہو اور پھر اسے دوسری بات میں زیادہ بھلائی نظر آئے تو وہ اپنی قسم کو ترک کر کے اس زیادہ بھلائی والی بات کو اختیار کرلے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ زیادہ بھلائی کی بات اختیار کرلینا ہی اس کی قسم کا کفارہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح کا ارشاد بھی مروی ہے۔ یہ حضرات آیت زیر بحث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنی قسم توڑ دینے کا حکم دیا لیکن ان پر کفارہ واجب نہیں کیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے جو بات بیان کی ہے اس میں کفارہ کے منفوط پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (وَ لٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗ لیکن اللہ تعالیٰ تم سے ان قسموں کے متعلق ضرور مواخذہ کرے گا جن کی گرہ تم نے باندھ لی ہو۔ اس کا کفارہ یہ ہے ....) میں کفارہ کے ایجاب کو واضح طور سے بیان فرما دیا ہے۔ نیز ارشاد ہے: ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسمیں کھاؤ۔ اس حکم میں ان تمام لوگوں کے لیے عموم ہے جو قسمیں کھا کر پھر توڑ دیں خواہ یہ قسمیں خیر کی ہوں یا اس کے علاوہ۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کو جب انھوں نے اپنی بیوی کو پیٹنے کی قسم کھالی، حکم دیا (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِّهٖ وَلَا تَحْنَثْ۔ اور اپنے ہاتھ میں گھاس کا ایک مٹھا پکڑ کر اس سے ضرب لگا دو اور اپنی قسم نہ توڑو) ہمیں معلوم ہے کہ قسم توڑ دینا قسم نہ توڑنے سے بہتر تھا اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا کہ ایسی ضرب لگاؤ جو جسم پر کوئی نقصان نہ ڈالے۔ اگر قسم توڑنا ہی کفارہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوب علیہ السلام کو یہ حکم نہ دیتا کہ اپنی بیوی کے جسم پر ہلکی سی ضرب لگا دو بلکہ کفارہ کے بغیر ہی آپ اپنی قسم توڑ دیتے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرًا منھا فلیات الذی ھو خیر وذلک کفارتہ۔ جو شخص کسی چیز کی قسم کھا بیٹھے اور پھر اسے دوسری چیز میں زیادہ بھلائی نظر آئے تو وہ اس چیز کو اختیار کرلے جس میں زیادہ بھلائی ہے اور

یہی اس کی قسم کا کفارہ ہو گا اس ارشاد میں کفارہ سے قسم کا کفارہ مراد نہیں ہے جس کا ذکر اللہ کی کتاب میں ہے بلکہ تکفیر ذنوب مراد ہے یعنی قسم کھانے والا جب یہ رویہ اختیار کرلے گا تو یہی چیز اس کے گناہوں کا کفارہ بن جائے گی۔ یہ اس لیے کہ اللہ کی ترک طاعت پر قسم کھانے سے مسلمانوں کو منع کیا گیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سے قسم توڑنے اور توبہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بتا دیا ہے کہ قسم کھانے کی بنا پر اس نے جو گناہ کمایا تھا اگر قسم توڑ کر توبہ کرلے گا تو یہ چیز اس کے گناہ کا کفارہ بن جائے گی۔

خبیث خبیثوں کے لیے ہیں

قول باری ہے: اَلْخَبِیْثَاتُ لِلْخَبِیْثِیْنَ وَالْخَبِیْثُوْنَ لِلْخَبِیْثَاتِ۔ خبیث عورتیں خبیث مردوں کے لیے ہیں اور خبیث مرد خبیث عورتوں کے لیے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد، اور ضحاک سے مروی ہے کہ خبیث باتیں خبیث مردوں کو زیب دیتی ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ خبیث قسم کی برائیاں خبیث قسم کے لوگ کرتے ہیں۔ یہ تفسیر پہلی تفسیر کے قریب قریب ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے: قُلْ کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ۔ کہہ دو کہ ہر ایک اپنے طریقے پر عمل کر رہا ہے۔ ایک قول کے مطابق خبیث عورتیں خبیث مردوں کے لیے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے (اَلزَّانِیْ لَا یَنْکِحُ اِلَّا زَانِیَۃً اَوْ مُشْرِکَۃً وَالزَّانِیَۃُ لَا یَنْکِحُھَا اِلَّا زَانٍ اَوْ مُشْرِکٌ وَحُرِّمَ ذٰلِکَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ۔ زانی نکاح نہ کرے مگر زانیہ کے ساتھ یا مشرکہ کے ساتھ اور زانیہ کے ساتھ نکاح نہ کرے مگر زانی یا مشرک اور یہ اہل ایمان پر حرام کر دیا گیا ہے نیز یہ کہ یہ حکم اب منسوخ ہے جیسا کہ اس کے اپنے مقام پر بحث کے ذریعے ثابت کیا جا چکا ہے۔

گھروں میں داخلے پر اجازت طلب کرنے کا بیان

قول باری ہے: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ بُیُوْتِکُمْ حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓی اَھْلِھَا۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو اپنے گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل نہ ہوا کرو جب تک کہ گھر والوں کی رضا نہ لے لو اور گھر والوں پر سلام نہ بھیج لو۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، ابراہیم نخعی اور قتادہ سے مروی ہے کہ استیناس کے معنی استئذان یعنی اجازت طلب کرنے کے ہیں اس صورت میں معنی یہ ہوں گے "جب تک اجازت طلب کر کے گھر والوں کی رضا نہ لے لو"۔ شعبہ نے ابو بشر سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ اس لفظ کی قرات "حَتّٰی تَسْتَاْذِنُوْا" کرتے تھے، وہ کہتے تھے کہ اس لفظ کے لکھنے میں کاتب سے غلطی ہو گئی ہے قاسم بن نافع نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کھنکارنے اور گلا صاف کرنے کی آواز کے ذریعے گھر والوں کی رضا حاصل کی جائے۔

نسق تلاوت میں ایسی بات موجود ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں استیذان یعنی اذن طلب کرنا مراد ہے۔ وہ یہ قول باری ہے: وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْکُمُ الْحُلُمَ فَلْیَسْتَاْذِنُوْا کَمَا اسْتَاْذَنَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِھِمْ اور جب تمہارے بچے بلوغت کی عمر کو پہنچ جائیں تو وہ اس طرح اجازت طلب کریں جس طرح ان سے پہلے لوگ طلب کرتے تھے۔ استیناس کبھی گفتگو کے سلسلے میں استعمال ہوتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَا مُسْتَاْنِسِیْنَ لِحَدِیْثٍ۔ اور باتوں میں جی لگا کر نہ بیٹھے رہا کرو۔ اور جس طرح حضرت عمرؓ سے مروی روایت میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ازواج مطہرات سے کنارہ کشی کی تو بالائی والے کمرے میں سکونت اختیار کر لی۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ "میں نے اندر آنے کی اجازت طلب کی، تو آپ نے فرمایا: "کانوں میں تمہاری آواز پڑ گئی ہے۔" اس کے بعد آپ نے اندر بلا لیا۔ پھر حضرت عمرؓ نے دیگر باتوں کے علاوہ یہ بیان کیا۔ میں نے عرض کیا اللہ کے رسول! میں بیٹھا

باتیں کرتا رہوں۔" آپؐ نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ یہاں حضرت عمرؓ نے استیناس سے باتوں میں لگا رہنا مراد لیا ہے۔ یہ صورت کمرے میں داخل ہونے کے بعد پیش آئی تھی جس استیناس کا ذکر آیت (حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا) میں ہوا ہے اس سے گفتگو میں لگا رہنا مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ باتوں تک رسائی اذن دخول کے بعد ہوتی ہے بلکہ اس سے داخل ہونے کی اجازت طلب کرنا مراد ہے۔ استئذان کو استیناس کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ جب آنے والا داخل ہونے کی اجازت طلب کرتے ہوئے اہل خانہ کو السلام علیکم کہے گا تو اس کی وجہ سے اہل خانہ میں آنے والے سے دلچسپی پیدا ہو جائے گی، اگر آنے والا اجازت کے بغیر گھر میں داخل ہو جائے گا تو اس سے اہل خانہ پریشان ہو جائیں گے اور یہ چیز ان پر شاق گزرے گی۔ اجازت طلب کرنے کے ساتھ سلام کرنے کا بھی حکم دیا گیا کیونکہ سلام مسلمانوں کا طریقہ ہے جسے اپنانے کا انھیں حکم دیا گیا ہے۔ نیز سلام گویا آنے والے کی طرف سے گھر والوں کے لیے امان کا پیغام ہوتا ہے۔ یہ اہل جنت کی تحیت ہے اس سے آپس میں محبت پیدا ہوتی ہے اور حسد نیز کینہ دور ہوتا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں یوسف بن یعقوب نے، انھیں محمد بن بکر نے، انھیں صفوان بن عیسیٰ نے، انھیں الحارث بن عبدالرحمٰن بن ابی ذباب نے سعید بن ابی سعید سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدمؑ کی تخلیق فرمائی اور ان کے جسم میں روح پھونکی تو انھیں چھینک آئی اور انھوں نے "الحمد للہ" کہا، اس طرح انھوں نے اللہ کے اذن سے اللہ کی تعریف کی۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمایا: "آدم تیرے رب نے تجھ پر رحم کیا، ان فرشتوں کے گروہ کی طرف جاؤ جو یہاں بیٹھا ہے اور انھیں السلام علیکم کہو"۔ چنانچہ حضرت آدم نے ان کے پاس جا کر انھیں سلام علیکم کہا اور پھر اپنے رب کی طرف لوٹ آئے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہ تمھاری تحیت ہے تمھاری اولاد کی آپس کی بھی یہی تحیت ہے"۔ ہمیں عبدالباقی ابن قانع نے روایت بیان کی، انھیں علی بن اسحاق بن راطیہ نے، انھیں ابراہیم بن سعید نے، انھیں یحییٰ بن نصر بن حاجب نے، انھیں ہلال بن حماد نے زاذان سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق ہیں۔ جب اس سے اس کی ملاقات ہو تو وہ اسے السلام علیکم کہے، جب اسے کھانے پر بلائے تو اس کی دعوت قبول کرے اور غائبانہ طور پر اس کے لیے اپنے دل میں خیر خواہانہ جذبات رکھے جب اسے چھینک آئے تو جواب میں "یَرْحَمُكَ اللہ" (خدا تجھ پر رحم کرے) کہے، جب وہ بیمار پڑ جائے تو اس کی بیمار پرسی کرے اور جب اس کی وفات ہو جائے تو جنازے کے ساتھ جائے"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن اسحٰق الحربی نے، انھیں ابوغسان النہدی

نے، انھیں زہیر نے، انھیں اعمش نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تم جنت میں داخل نہیں ہو سکتے جب تک ایمان نہیں لاتے، اور ایمان والے نہیں بن سکتے جب تک آپس میں ایک دوسرے سے محبت نہیں کرتے، کیا میں تمھیں وہ بات نہ بتاؤں جسے تم اگر اپنا لو تو آپس میں ایک دوسرے سے محبت کرنے لگو، آپس میں سلام کو رواج دو۔" ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں محمد حمید نے، انھیں محمد بن معلّٰی نے انھیں زیاد بن خیثمہ نے ابویحییٰ القتات سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: ان سرکم ان یخرج الغل من صدورکم فافشوا السلام بینکم اگر تمھیں یہ بات پسند آئے کہ تمھارے سینوں سے کینہ دور ہو جائے تو آپس میں سلام کو رواج دو۔

استیذان کی تعداد اور اس کا طریقہ

دہیم بن قرآن نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے عمرو بن عثمان سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاستیذان ثلاث فالاولیٰ یستنصتون والثانیۃ یستصلحون والثالثۃ یأذنون او یردون۔ اجازت تین دفعہ طلب کی جاتی ہے۔ پہلی بار پر گھر والے غور سے آواز سنتے ہیں دوسری بار پر صلاح کرتے ہیں اور تیسری بار پر اجازت دے دیتے یا واپس کر دیتے ہیں) یونس بن عبیہ نے ولید بن مسلم سے اور انھوں نے حضرت جندبؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (اذا استأذن احدکم ثلاثاً فلم یؤذن لہ فلیرجع جب تم میں سے کوئی شخص تین دفعہ اجازت طلب کرے اور پھر بھی اسے اجازت نہ ملے تو وہ واپس چلا جائے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن عبدہ نے، انھیں سفیان نے یزید بن خصیفہ سے، انھوں نے بسر بن سعید سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں ایک دن حضرات انصار کے ایک مجلس میں بیٹھا تھا کہ اتنے میں ابوموسیٰ گھبرائے ہوئے آئے۔ میں نے وجہ پوچھی تو کہنے لگے کہ مجھے عمرؓ نے طلب کیا گیا۔ میں ان کے پاس گیا۔ اندر آنے کے لیے تین دفعہ اجازت طلب کی لیکن اجازت نہ ملنے پر واپس ہو گیا، پھر جب دوبارہ ان کے پاس گیا تو انھوں نے مجھ سے جواب طلبی کی۔ میں نے کہا کہ میں آیا تھا اور تین مرتبہ اجازت بھی مانگی تھی لیکن اجازت نہ ملنے پر واپس چلا گیا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: اذا استأذن احدکم ثلاثاً فلم یؤذن لہ فلیرجع۔ یہ حدیث سن کر انھوں نے مجھ سے ثبوت پیش کرنے کے لیے کہا۔ میں نے ان کی بات سن کر کہا کہ اس حدیث کی گواہی دینے کے لیے اس مجمع کا سب سے کم انسان آپ کے ساتھ جائے گا؟ ان کا اشارہ اپنی طرف تھا۔ چنانچہ حضرت ابوسعیدؓ ان کے ساتھ گئے اور اس حدیث کے سماع کی گواہی دی۔

ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ سے فرمایا تھا کہ اس حدیث کے متعلق میں تم پر کذب بیانی کی تہمت نہیں لگاتا ہوں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول حدیث کا معاملہ بڑا نازک ہوتا ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ منقول ہیں "لیکن مجھے خطرہ ہے کہ لوگ اپنی طرف سے باتیں گھڑ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنا شروع کر دیں" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت کو اس وقت قبول کیا جب وہ ان کے نزدیک حد استفاضہ کو پہنچ گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ استیذان کا معاملہ ایسا تھا جس سے ہر انسان کو سابقہ پڑتا تھا اور عمومی طور پر لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔ حضرت عمرؓ کو یہ بات کچھ اوپری لگی کہ عمومی حاجت کے باوجود استیذان کی صرف تین مرتبہ اجازت ہے اور اجازت کے اس حکم کو نقل کرنے والے بھی چند افراد ہیں۔ یہ اس بات کی اصل ہے کہ جس حکم کی لوگوں کو عمومی طور پر ضرورت پیش آتی ہو اس کے متعلق وہی روایت قابل قبول ہوگی جو حد استفاضہ کو پہنچ چکی ہو۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہارون بن عبداللہ نے، انھیں ابوداؤد الحضری نے سفیان سے، انھوں نے اعمش سے، انھوں نے طلحہ بن مصرف سے، انھوں نے ایک شخص سے اور انھوں نے حضرت سعدؓ سے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر آکر کھڑا ہوگیا اور اس کی طرف رُخ کر کے اجازت طلب کی۔ آپ نے اس سے فرمایا (ھکذا عنک او ھکذا فانما جعل الاستئذان للنظر۔ اس طرح کھڑے ہو کر ــــــ اجازت مانگو یعنی تمھارا رُخ دروازے کی طرف نہیں ہونا چاہیے۔ اجازت طلب کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ اس کی نظر گھر کے اندر نہ پڑے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابن بشار نے، انھیں ابوعاصم نے، انھیں ابن جریج نے، انھیں عمرو بن ابی سفیان نے کہ انھیں عمرو بن عبداللہ بن صفوان نے کلاہ سے روایت کرتے ہوئے بتایا کہ حضرت صفوانؓ بن امیہ نے انھیں کچھ دودھ، ہرن کا ایک بچہ، اور کچھ ککڑیاں دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بھیجا تھا آپ اس وقت مکہ کے بالائی حصے میں مقیم تھے۔ میں آپ کے گھر میں داخل ہوگیا لیکن میں نے سلام نہیں کیا، آپ نے مجھے واپس جانے اور سلام کر کے اندر داخل ہونے کا حکم دیا۔ یہ واقعہ حضرت صفوانؓ کے اسلام لانے کے بعد کا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابوبکر بن ابی شیبہ نے، انھیں ابوالاحوص نے منصور سے، انھوں نے ربعی سے، انھیں بنو عامر کے ایک شخص نے بتایا کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ اس وقت آپ ایک کمرے میں بیٹھے ہوئے

تھے، اس شخص نے پوچھا: "میں اندر گھس آؤں؟" یہ سن کر آپ نے ایک خادم سے کہا کہ باہر جاؤ اور اس شخص کو اجازت طلب کرنے کا طریقہ بتاؤ۔ اس سے کہو کہ پہلے السلام علیکم کہے اور پھر پوچھے کہ کیا میں اندر آسکتا ہوں۔ اس شخص نے آپ کی یہ بات سن لی اور السلام علیکم کہنے کے بعد پوچھا کہ کیا میں اندر آسکتا ہوں؟ اس کی زبان سے یہ بات سن کر آپ نے اسے اجازت دے دی چنانچہ وہ اندر چلا گیا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مؤمل بن فضل الحرانی نے دوسرے راویوں کے ساتھ، ان سب کو بقیہ نے، انھیں محمد بن عبدالرحمٰن نے عبداللہ بن بسر سے، انھوں نے کہا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے دروازے پر تشریف لاتے تو اپنا چہرہ مبارک دروازے کی طرف نہ رکھتے بلکہ دروازے کے دائیں یا بائیں رکھتے اور فرماتے "السلام علیکم" آپ اس لیے ایسا کرتے کہ ان دنوں گھروں کے دروازوں پر پردے لٹکے نہ ہوتے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری۔ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا۔ اذن طلب کرنے کے بعد گھر میں داخل ہو جانے کے جواز کا مقتضی ہے خواہ گھر والے کی طرف سے اجازت نہ بھی ملے۔ اسی بنا پر مجاہد کا قول ہے کہ استیناس کے معنی کھنکھارنے اور گلا صاف کرنے کے ہیں۔ گویا مجاہد کی مراد یہ ہے کہ آنے والا گھر والوں کو اپنے داخل ہونے کے بارے میں آگاہ کر دے۔ یہ حکم ان لوگوں کے لیے ثابت ہے جن کے اندر اذن کے بغیر داخل ہو جانے کا طریقہ مروج ہو تاہم یہ بات واضح ہے کہ آیت سے اذن فی الدخول مراد ہے لیکن مخاطبین کو چونکہ اس مراد کا علم تھا اس لیے اسے حذف کر دیا گیا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے حبیب اور ہشام سے، انھوں نے محمد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رسول الرجل الی الرجل اذنہ۔ ایک آدمی کے پیغامبر کا دوسرے آدمی کی طرف پیغام لے کر جانا اس کی طرف سے اذن ہوتا ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے انھیں حسین بن معاذ نے، انھیں عبدالاعلیٰ نے، انھیں سعید نے قتادہ سے، انھوں نے ابورافع سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا دعی احدکم الی طعام فجاء مع الرسول فان ذلک لہ اذن۔ جب تم میں سے کسی کو کھانے پر مدعو کیا جائے اور وہ پیغام لانے والے کے ساتھ چلا آئے تو یہی اس کے لیے اذن ہوگا) یہ روایت دو معنوں پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ قول باری حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا میں لفظ اذن محذوف ہے لیکن آیت میں مراد ہے۔ دوم یہ کہ کسی کو بلوا بھیجنا اذن ہوتا ہے اگر مدعو شخص پیغام لانے والے کے ہمراہ آجائے تو اسے دوبارہ اذن طلب کرنے کی ضرورت نہیں

رہنی۔ یہ قول باری اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ جن لوگوں میں گھر کے اندر داخل ہونے کی اباحت کا طریقہ مروج ہوا نھیں اذن طلب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ابوہریرہؓ کا واقعہ

اگر کہا جائے کہ ابونعیم نے عمر بن ذر سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ بیان کیا کرتے تھے کہ بخدا، میں بھوک کے مارے اپنے کلیجے کے سہارے زمین پر ٹیک لگا دیتا تھا کبھی میں بھوک کی وجہ سے اپنے پیٹ پر پتھر باندھ لیتا تھا۔ ایک دن میں بھوکا تھا، میں آ کر اس راستے پر بیٹھ گیا جہاں سے صحابہ کرامؓ کا گزر ہوتا تھا، حضرت ابوبکرؓ آئے میں نے ان سے کتاب اللہ کی ایک آیت پوچھی حالانکہ میرے سوال کا مقصد یہ تھا کہ وہ میری بھوک کا احساس کر کے مجھے پیٹ بھر کھانا کھلا دیں، لیکن وہ گزر گئے اور میری طرف دھیان نہیں کیا۔ پھر حضرت عمرؓ گزرے میں نے ان سے بھی کتاب کی آیت پوچھی انھوں نے میری طرف دھیان نہیں کیا اور چلے گئے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا۔ آپ مجھے دیکھ کر مسکرائے اور میری حالت کا احساس کر لیا۔ پھر آپ نے فرمایا: "اے ابوہر" میں نے جواب دیا، لبیک یا رسول اللہ فرمایا: "میرے ساتھ چلو۔" چنانچہ میں آپ کے پیچھے پیچھے چل پڑا۔ آپ گھر میں داخل ہو گئے۔ میں نے اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ آپ نے اجازت دے دی۔ میں اندر داخل ہو گیا۔ میں نے ایک پیالے میں دودھ دیکھا، آپ نے گھر والوں سے پوچھا کہ دودھ کہاں سے آیا ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ فلاں شخص یا فلاں عورت نے آپ کو ہدیہ بھیجا ہے۔ آپ نے فرمایا: "ابوہریرہؓ" میں نے عرض کیا۔ "اللہ کے رسول لبیک" آپ نے فرمایا: "اہل صفہ کے پاس جاؤ اور میری طرف سے انھیں دعوت دے دو۔" حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ اہل صفہ مسلمانوں کے مہمان تھے، وہ نہ تو اہل و عیال والے تھے اور نہ مال والے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اگر صدقہ کی کوئی چیز آتی تو آپ اسے ان کی طرف بھیج دیتے اور خود نہ کھاتے لیکن جب کوئی چیز بطور ہدیہ آتی تو انھیں بلوا لیتے اور ان کے ساتھ مل کر اسے تناول کرتے۔ جب آپ نے اہل صفہ کو بلانے کے لیے کہا تو یہ بات مجھے اچھی نہ لگی۔ میں نے عرض کیا۔" اتنا سا دودھ اہل صفہ کے کیا کام آئے گا" میں دراصل یہ چاہتا تھا کہ یہ دودھ مجھے مل جائے تاکہ اسے پی کر میرے جسم میں کچھ توانائی آ جائے، لیکن آپ نے میری یہ بات تسلیم نہ کی۔ میں سوچ رہا تھا کہ جب وہ حضرات آ جائیں گے تو آپ مجھے یہ دودھ انھیں پلانے کا حکم دیں گے، میں انھیں یہ دودھ دے دوں گا اور شاید ہی اس کا کچھ حصہ میرے لیے بچے گا۔

بہرحال میں ان کے پاس گیا اور انھیں بلا لایا۔ وہ سب آ گئے اور اندر آنے کی اجازت طلب کی آپ نے اجازت دے دی، اور کمرے میں آ کر بیٹھ گئے پھر آپ نے مجھے پکارا "ابوہریرہ" میں نے جواب میں لبیک کہا۔ آپ نے فرمایا: "یہ پیالہ پکڑ لو اور انھیں دودھ پلاؤ" میں نے پیالہ اٹھا لیا۔ میں وہ پیالہ ایک شخص کو پکڑا دیتا یہاں تک کہ وہ دودھ پی کر سیر ہو جاتا۔ پھر دوسرے کو پکڑا دیتا اور وہ سیر ہونے کے بعد پیالہ مجھے واپس کر دیتا۔ میں اسی طرح ایک ایک کو پلاتے پلاتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ گیا، تمام اہل صفہ دودھ پی کر سیر ہو چکے تھے۔ آپ نے پیالہ لے کر اپنے ہاتھ پر رکھا اور میری طرف دیکھ کر مسکرانے لگے پھر فرمایا "ابوہریرہ" میں نے جواب میں لبیک کہا۔ آپ نے فرمایا: "اب صرف میں اور تم باقی رہ گئے ہیں" میں نے عرض کیا کہ آپ ٹھیک فرماتے ہیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا "اچھا بیٹھ جاؤ اور دودھ پیو" آپ کہتے جاتے "اور پیو" اور میں پیتا جاتا یہاں تک کہ میں بول اٹھا۔ "اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے اب تو دودھ کے لیے اندر جانے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی" اس پر آپ نے فرمایا: "مجھے دکھاؤ"۔ میں نے پیالہ آپ کو پکڑا دیا۔ آپ نے الحمد للہ کہتے ہوئے بچا ہوا دودھ نوش جان کر لیا۔ حضرت ابوہریرہؓ نے اس روایت میں یہ بات بتائی کہ اصحاب صفہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اندر آنے کی اجازت طلب کی تھی حالانکہ یہ حضرات آپ کے پیامبر کے ساتھ آئے تھے آپ نے ان کی طرف سے اجازت طلب کرنے کو برا نہیں جانا۔ یہ روایت حضرت ابوہریرہ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا تھا کہ: ان رسول الرجل الی الرجل اذنہ۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دونوں روایتیں ایک دوسری کے خلاف نہیں ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پیغام لے جانے والے شخص کے ساتھ آنے والے کے لیے گھر میں داخل ہونے کی اباحت کر دی ہے لیکن اس میں اجازت طلب کرنے کی کراہت کی بات نہیں ہے بلکہ آنے والے شخص کو اس صورت میں یہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اجازت طلب کر لے اور چاہے تو ایسا نہ کرے لیکن اگر وہ پیغام لے جانے والے شخص کے ہمراہ نہ آئے تو اس صورت میں اذن طلب کرنا واجب ہو گا۔ قول باری (حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا) میں اذن کی شرط ہے اس پر سلسلہ تلاوت میں یہ قول باری: فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا فِیْهَآ اَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوْهَا حَتّٰی یُؤْذَنَ لَكُمْ اگر اس گھر میں کسی کو نہ پاؤ تو پھر جب تک تمھیں اجازت نہ ملے اس میں داخل نہ ہو۔ دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اذن کے بغیر داخل ہونے کی ممانعت کر دی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ پہلی آیت میں دخول کی اباحت کے اندر اذن کی شرط لگی ہوئی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک روایت میں جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں فرمایا ہے کہ استیذان حکم

اس لیے دیا گیا ہے کہ گھر کے اندر نظر نہ پڑے"۔ یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ کسی کے گھر کے اندر اس کی اجازت کے بغیر نظر ڈالنا جائز نہیں ہے۔

اس بارے میں تغلیظ کی کئی صورتیں مروی ہیں۔ ایک حدیث تو وہ ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبید نے، انھیں حماد نے عبید اللہ بن ابی بکر سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک حجرے میں جھانکنے کی کوشش کی۔ آپ فوراً چوڑے پھل کا ایک یا کئی تیر لے کر کھڑے ہو گئے۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ مجھے یوں نظر آ رہا تھا کہ گویا آپ اس شخص کو تیر چبھونے کے لیے موقعہ کی "تلاش میں تھے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں الربیع بن سلیمان المؤذن نے، انھیں ابن وہب نے سلیمان بن بلال سے، انھوں نے کثیر سے انھوں نے ولید سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا دخل البصر فلا اذن۔ جب گھر کے اندر نظر پڑ جائے تو پھر اذن کی کیا ضرورت باقی رہے گی ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے سہیل سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھیں حضرت ابوہریرہؓ نے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من اطلع فی دار قوم بغیر اذنہم ففقأوا عینہ فقد ہدرت عینہ۔ جو شخص کسی قوم کی چار دیواری میں ان کی اجازت کے بغیر جھانکے اس کی آنکھیں پھوڑ دو، اس کی آنکھیں رائیگاں ہو گئیں) یعنی اگر اس کی آنکھیں پھوڑ دی جائیں تو اس سلسلے میں کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء کا مسلک اس حدیث کے ظاہری معنی کے خلاف ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک اگر کوئی شخص ایسا کرے گا تو اسے اس کا تاوان بھرنا پڑے گا۔ یہ روایت بھی حضرت ابوہریرہؓ کی ان روایات میں سے ایک ہے جو قابل تسلیم نہیں ہیں کیونکہ ان میں اصول شریعت کی مخالفت موجود ہے۔ جس طرح ایک روایت یہ ہے کہ "ولد زنا تین افراد (زانی، زانیہ، ولد زنا) میں سب سے برا ہوتا ہے" یا یہ کہ "ولد زنا جنت میں داخل نہیں ہو گا" یا یہ کہ "جو شخص وضو کرتے ہوئے بسم اللہ نہیں پڑھے گا اس کا وضو نہیں ہو گا" یا "جو شخص کسی میت کو غسل دے اسے غسل کر لینا چاہیے" یا "جو شخص میت کو اٹھائے یعنی اس کے جنازے کو کندھا دے اسے وضو کر لینا چاہیے"۔ یہ سب روایات شاذ ہیں جن کے ظاہری معنوں کے خلاف فقہاء کا اتفاق ہے۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ جو شخص کسی کے گھر میں جھانکے اور گھر والا اس کی آنکھیں پھوڑ دے تو یہ ہدر ہو گا یعنی اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا۔ امام شافعی نے اس حدیث کے ظاہری معنی سے استدلال

کیا ہے۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے گھر میں بلا اجازت داخل ہو جائے اور گھر والا اس کی آنکھیں پھوڑ دے تو وہ ضامن ہوگا یعنی اگر اس نے عمداً یہ حرکت کی ہوگی تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خطأً ایسا کیا ہوگا تو اس پر ارش یعنی دیت واجب ہوگی۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ غیر کے گھر میں داخل ہونے والا شخص نہ صرف گھر میں جھانکنے کا مرتکب ہوا بلکہ اس نے اس سے زائد کام بھی کیا ہے یعنی دخول کا کام۔ ظاہر حدیث اس حکم کے خلاف ہے جس پر سب کا اتفاق ہو چکا ہے۔

اگر یہ روایت درست تسلیم کر لی جائے تو ہمارے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ جس شخص نے کسی قوم کی چار دیواری سے جھانک کر ان کی خواتین و مستورات پر نظر ڈال دی، پھر اسے روکا گیا لیکن وہ اس نظر بازی سے باز نہ آیا تو روکنے کے دوران اس کی آنکھ کے ضیاع کا کوئی تاوان نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی قوم کی چار دیواری میں داخل ہو گیا یا داخل ہونے کے ارادے سے گیا اور گھر والوں کی طرف سے روکا گیا جس کے دوران اس کی آنکھ ضائع ہو گئی یا جسم کا کوئی عضو بے کار ہو گیا تو ایسی صورت میں اس نقصان کا کوئی تاوان نہیں ہوگا۔ اس سلسلے میں داخل ہو جانے والے اور دخول کے بغیر جھانکنے والے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ لیکن اگر صورت ایسی ہو کہ صرف نظر اندر گئی ہو اور کسی نے اسے روکا بھی نہ ہو اور نہی بھی نہ کی ہو پھر کوئی شخص اگر اس کی آنکھ پھوڑ دے تو وہ جنایت یعنی جسمانی نقصان پہنچانے کا مرتکب قرار پائے گا اور اس پر ظاہر قول باری ﴿وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ آنکھ کے بدلے آنکھ تا قول باری ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ) کے تحت جنایت کا حکم واجب ہوگا۔

قول باری ہے ﴿فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ اگر تم اس گھر میں کسی کو نہ پاؤ تو جب تک تمہیں اجازت نہ ملے اس وقت تک اس گھر میں داخل نہ ہو) یہ آیت دو معنوں کو متضمن ہے ایک تو یہ ہے کہ ہم غیروں کے گھروں میں ان کی اجازت کے بغیر داخل نہ ہوں۔ دوسرے یہ کہ جب ہمیں اجازت مل جائے تو ہمارا وہاں داخل ہونا جائز ہوگا۔ یہ آیت اس امر کی بھی مقتضی ہے کہ اجازت دینے والے کی اجازت کو قبول کر لینا جائز ہے خواہ وہ بچہ ہو یا عورت ہو یا غلام یا ذمی ہو۔ کیونکہ آیت نے ان میں کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ مذکورہ افراد سے معاملات کے متعلق خبر قبول کر لینے کے جواز کی یہی اصل ہے۔ نیز یہ کہ اس سلسلے میں صفت عدالت کا اعتبار نہیں ہوتا اور نہ ہی گواہی کی شرائط کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اسی بنا پر فقہاء نے ہدیہ اور وکالت وغیرہ کی صورتوں میں ان افراد کی دی ہوئی خبروں اور اطلاعات کو قبول کیا ہے۔

محرم خواتین سے اجازت طلب کرنے کا بیان

شعبہ نے ابو اسحاق سے انھوں نے مسلم بن یزید سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضرت حذیفہؓ سے پوچھا کہ آیا اپنی بہن کے پاس اندر آنے کی بھی اجازت لوں؟ انھوں نے جواب دیا کہ اگر اجازت لے کر اندر نہیں جاؤ گے تو ہو سکتا ہے کہ تمھاری نظر کسی ایسی حالت پر پڑ جائے جو تمھیں بری لگے۔ ابن عیینہ نے عمرو سے اور انھوں نے عطاء سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا تھا کہ آیا اپنی بہن کے پاس اندر آنے کی اجازت لوں؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر میں نے ان سے مزید کہا کہ میری بہن میرے ساتھ رہتی ہے اور میں اس کے اخراجات برداشت کرتا ہوں۔ اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا: "اس کے باوجود بھی اجازت طلب کرو"۔ سفیان نے زید بن اسلم سے اور انھوں نے عطاء بن یسار سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ آیا میں اپنی ماں کے پاس اندر آنے کی اجازت طلب کروں؟ آپؐ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا: "کیا تمھیں اسے برہنہ حالت میں دیکھ لینا پسند ہوگا؟" عمرو نے عطاء سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آیا میں اپنی بہن سے اندر آنے کی اجازت لوں جب کہ میں اس کے اخراجات برداشت کرتا ہوں۔ انھوں نے جواب دیا کہ اجازت لے کر اندر جاؤ کیا تم اسے برہنہ حالت میں دیکھنا پسند کرو گے"۔ ارشاد باری ہے: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ۔ اے ایمان لانے والو! تمھارے وہ لوگ جو تمھاری ملک یمین ہیں (لونڈی اور غلام) انھیں چاہیے کہ تم سے (اندر آنے کی) اجازت لیں۔ اس میں لوگوں کو صرف تین اوقات میں اجازت لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ پھر ارشاد ہے: وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْکُمُ الْحُلُمَ فَلْیَسْتَاْذِنُوْا کَمَا اسْتَاْذَنَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِھِمْ۔ جب تمھارے بچے بلوغت کی عمر کو پہنچ جائیں تو وہ بھی اجازت طلب کریں جس طرح ان سے پہلے لوگ اجازت طلب کرتے تھے۔ آیت نے ان کے سلسلے میں اجنبی اور محرم رشتہ داروں میں کوئی فرق نہیں کیا تاہم محرم رشتہ داروں کا معاملہ نسبتاً آسان ہے کیونکہ ایسی

صورت میں سینہ یا ران اور بال وغیرہ پر نظر پڑ جانے کا جواز ہوتا ہے۔

ملاقاتی کو صاحب خانہ اجازت نہ دے تو بخوشی واپس ہو جائے

قول باری ہے: وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ۔ اور اگر تم سے کہا جائے کہ واپس چلے جاؤ تو واپس چلے جاؤ یہ تمہارے لیے زیادہ پاکیزہ طریقہ ہے: اس سے پہلے فرمایا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ۔ یہ دونوں آیات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان کو اختیار ہے کہ وہ ہر ایسے شخص کو اپنے گھر کے دروازے پر کھڑا ہونے یا وہاں بیٹھنے سے روک سکتا ہے جس کا اس کے گھر میں داخل ہونا جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ ارشاد باری ہے۔ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ۔ لیکن اس سے یہ مراد لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ اذن کے بغیر داخل ہونے کی ممانعت ہے اس لیے کہ اس بات کی صراحت سے آیت میں ذکر پہلے ہی گزر چکا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ درج بالا آیت سے ایک نیا فائدہ اخذ کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کو گھر والا اپنے گھر کے دروازے سے ہٹ جانے کے لیے کہے تو اس پر وہاں سے ہٹ جانا لازم ہے تاکہ گھر کی خواتین و مستورات کو آنے جانے میں دقت نہ ہو نیز گھر کے اندر بیٹھنے والی ان یا نوں پر اس کی نظر نہ پڑے جن کا لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہنا ضروری ہے۔ ان چیزوں سے گھر والے کو خواہ مخواہ ذہنی کوفت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

کن مکانات میں بلا اجازت جانا جائز ہے

قول باری ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ البتہ تمہارے لیے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ ایسے گھروں میں داخل ہو جاؤ جو کسی کے رہنے کی جگہ نہ ہو اور جن میں تمہارے فائدے (یا کام) کی کوئی چیز ہو۔ محمد بن الحنفیہ کا قول ہے کہ ان سے راستوں پر بنے ہوئے سرائے اور مسافر خانوں نیز بازاروں کے مکانات مراد ہیں۔ ضحاک سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ لوگ بازاروں کے مکانات میں آتے اور داخل ہونے کی اجازت نہ لیتے۔ مجاہد کا قول ہے کہ ان سے وہ مکانات مراد ہیں جن میں لوگ اپنے سامان وغیرہ رکھتے تھے۔ ان مکانات میں انھیں اجازت کے بغیر داخل ہونے کا حکم دیا گیا۔ مجاہد سے یہ بھی مروی ہے کہ ان سے مراد وہ مکانات ہیں جن میں مسافر آکر ٹھہرا کرتے ہیں۔

ابو عبید المحاربی سے روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرت علیؓ بازار میں تھے کہ بارش آگئی۔ آپ

نے ایک ایرانی کے خیمے میں پناہ لی۔ ایرانی آپ کو خیمے سے باہر دھکیلنے لگا۔ آپ نے اس سے کہا میں تو صرف بارش سے پناہ لے رہا ہوں۔ لیکن ایرانی انھیں دھکیلتا رہا۔ پھر جب اسے بتایا گیا کہ یہ حضرت علیؓ ہیں تو اس نے ندامت سے سینہ کوبی شروع کردی۔ عکرمہ کا قول ہے کہ بُيُوْتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ غیر آباد مکانات مراد ہیں جن کی تمھیں کبھی ضرورت پیش آجائے۔ ابن جریج نے عطاء سے قول باری: فِيهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ اس سے رفع حاجت وغیرہ مراد ہے۔ اگر یہ تمام توجیہات مراد لے لی جائیں تو اس کی گنجائش ہے کیونکہ استیذان کا تعلق ان گھروں سے ہوتا ہے جن میں لوگوں کی سکونت ہوتی ہے تاکہ ان گھروں میں اچانک داخل ہونے سے ان کی بے پردگی نہ ہو سکے۔ زیر بحث آیت میں مذکورہ گھروں کی یہ صورت نہیں ہوتی۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسے گھروں میں اجازت کے بغیر آنے جانے کا رواج ہوتا ہے اس لیے جو بات مروج اور متعارف ہو وہ منطوق یعنی زبان سے کہی ہوئی بات کی طرح ہوتی ہے۔ ایسے گھروں میں آنے کی اجازت کا تعلق رواج سے ہوتا ہے اس لیے ان میں داخل ہونے پر کوئی پابندی نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان گھروں کے مالکان لوگوں کو ان میں داخل ہونے سے روک دیں تو انھیں ایسا کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور اس صورت میں پھر کسی کو اذن کے بغیر داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اس کی نظیر وہ چیزیں ہیں جنھیں اٹھا لینے کی عادۃً اباحت ہوتی ہے اور یہی اباحت اذن کے قائم مقام بن جاتی ہے مثلاً وہ گٹھلیاں جو لوگ باہر پھینک دیتے ہیں۔ اسی طرح راستوں پر پڑے ہوئے گوبر اور گھروں کا کوڑا کرکٹ وغیرہ، ہر شخص انھیں اٹھا کر ان کو اپنے کام میں لا سکتا ہے۔

ہمارے اصحاب نے بہت سے امور میں اسی اباحت کا اعتبار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ رواج اور عرفِ عام کی بنا پر جس چیز کی عام اجازت ہوتی ہے اس کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ گویا زبان سے اس کی اجازت دے دی گئی ہے۔ درج بالا باتیں اس کی صحت پر دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً ہمارے اصحاب بیع کے راس المال یعنی قیمت خرید میں نوکروں کے کھانے اور کپڑے نیز بار برداری کے اخراجات کو شامل کرکے بائع کو مجموعے پر منافع لینے کی اجازت دیتے ہیں۔ بائع فروخت کرتے وقت یہ کہے گا کہ اس مال پر میری اتنی لاگت آئی ہے۔ لیکن جن اخراجات کی عادۃً گنجائش نہیں ہوتی بائع انھیں مبیع کی قیمتِ خرید میں شامل نہیں کرے گا۔ اس طرح عرف اور رواج نطق کے قائم مقام بن جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال امام محمد کا وہ قول ہے جس کے مطابق اگر کسی نے درزی کو اپنا کپڑا سینے کے لیے یا دھوبی کو دھونے کے لیے دے دیا اور اجرت طے نہ کی تو اس صورت میں درزی یا دھوبی کی اجرت واجب ہو جائے گی بشرطیکہ انھوں نے ان کاموں کے لیے اپنے آپ کو

وقف کر رکھا ہوا اور پیشے کے طور پر وہ یہ کام کرتے ہوں۔ یہاں عرف عام اور رواج کی بنا پر گویا درزی یا دھوبی نے زبان سے یہ کہہ دیا کہ وہ یہ کام اجرت پر کرے گا۔ سفیان نے عبداللہ بن دینار سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بازار کی دکانوں میں بھی اجازت لے کر داخل ہوتے تھے۔ عبداللہ بن دینار نے عکرمہ سے اس بات کا ذکر کیا۔ انھوں نے جواب میں کہا: "ابن عمرؓ جس کام کی طاقت رکھتے تھے دوسرے آدمی کو اس کی استطاعت کہاں تھی"۔ لیکن حضرت ابن عمرؓ کے اس طریق کار میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ بازار کی دکانوں میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہے۔ انھوں نے احتیاط کی بنا پر اپنے لیے یہ طریق کار وضع کیا تھا جس کی ہر ایک کو اجازت ہے۔

محرمات سے غضِ بصر کے وجوب کا بیان

قول باری ہے: قُلْ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِھِمْ وَیَحْفَظُوْا فُرُوْجَھُمْ. مومن مردوں سے کہہ دو کہ وہ اپنی نظریں بچاکر رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہی ہے کہ ہمیں ان تمام چیزوں سے نظریں بچاکر رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جن پر نظر ڈالنا حرام ہے۔ آیت کی عبارت میں اسے محذوف رکھا گیا ہے اور اس کی مراد سے مخاطبین کے علم پر اکتفا کر لیا گیا ہے۔ محمد بن اسحاق نے محمد بن ابراہیم سے روایت کی ہے، انھوں نے سلمہ بن ابی الطفیل سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "علی، تمھارے لیے جنت میں ایک بڑا خزانہ ہے جس سے تمھیں ایک بڑا حصہ ملے گا۔ تم پہلی نظر کے بعد دوسری نظر نہ ڈالو، کیونکہ پہلی نظر معاف ہے لیکن دوسری نظر معاف نہیں ہے۔" الربیع بن صبیح نے حسن سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اے ابن آدم! پہلی نظر معاف ہے لیکن دوسری نظر سے بچو۔" ابوزرعہ نے حضرت جریرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اچانک نظر پڑ جانے کے متعلق دریافت کیا تھا تو آپ نے انھیں فوراً اپنی نظر پھیر لینے کا حکم دیا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں جس پہلی نظر کا ذکر ہے اس سے وہ نظر مراد ہے جو قصداً نہ ڈالی جائے، اگر قصداً ڈالی جائے گی تو اس پہلی نظر اور دوسری نظر دونوں کی حیثیت یکساں ہوگی۔ حضرت جریرؓ نے اچانک نظر پڑ جانے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو مسئلہ دریافت کیا تھا یہ بات اس پر محمول ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ اُولٰٓئِکَ کَانَ عَنْہُ مَسْئُوْلًا۔ بے شک کان، آنکھ اور دل سب ہی کی بازپرس ہونی ہے۔

خواتین بھی نظر بچاکر رکھیں

قول باری ہے: وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ یَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِھِنَّ اور مومن عورتوں سے کہہ دو

کہ وہ اپنی نظریں بچا کر رکھیں۔ اللہ تعالیٰ نے مردوں کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ ان چیزوں سے اپنی نظریں بچا کر رکھیں جن پر نظر ڈالنا حرام ہے۔ عورتوں کو بھی نظر ڈالنے کے سلسلے میں یہی حکم ہے۔ قول باری: وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُمْ نیز (وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ کی تفسیر میں ابوالعالیہ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ قرآن مجید میں جس جگہ بھی یہ حکم مذکور ہے اس سے مراد زنا سے اپنی شرمگاہوں کی حفاظت ہے۔ سوائے سورۂ نور کی درج بالا آیتوں کے، یہاں ایسی حفاظت مراد ہے کہ کوئی شخص ان شرمگاہوں پر نظر نہ ڈال سکے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابوالعالیہ کا یہ قول آیت کی بلا دلیل تخصیص کے مترادف ہے۔ ظاہر آیت جس امر کی مقتضی ہے وہ یہ ہے کہ شرمگاہوں کو ان تمام باتوں سے محفوظ رکھا جائے جو ایک انسان کے لیے حرام قرار دی گئی ہیں یعنی زنا، لمس اور نظر بازی وغیرہ اسی طرح اس مقام کے علاوہ قرآن میں دوسرے مقامات پر شرمگاہوں کی حفاظت کے حکم پر مشتمل آیات میں مذکورہ بالا باتوں سے شرمگاہوں کو بچانا مراد ہے اور یہ آیات ان تمام باتوں پر محمول ہیں البتہ یہ کہ کوئی دلالت ایسی قائم ہو جائے جو یہ نشاندہی کر دے کہ ان میں بعض مراد ہیں اور بعض نہیں ہیں۔

ابوالعالیہ نے غض بصر کے حکم سے شرمگاہ پر نظر ڈالنے کی ممانعت نیز دوسری آیات میں شرمگاہوں کی حفاظت کے امر سے زناکاری کی نہی مراد لے کر جو تخصیص کی ہے شاید الفاظ اس تخصیص کا ساتھ نہ دے سکیں اس لیے کہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ غض بصر اور حفظ فروج کے حکم کے تحت مسلمانوں کو غلط نظر بازی اور زناکاری نیز ان تمام امور سے روکا گیا ہے جن کی شریعت کے ہاں ممانعت ہے۔ علاوہ ازیں اگر آیت میں بدنظری کی ممانعت مراد ہے تو پھر لامحالہ لمس اور وطی بھی آیت میں مراد ہوں گے کیونکہ یہ دونوں قبیح افعال نظر بازی سے بھی زیادہ سنگین ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ آیت کے ذریعے صرف نظر بازی کی ممانعت پر نص کر دیتا تو خطاب باری کے مفہوم میں ایسی بات بھی ضرور شامل ہوتی جو لمس اور وطی کی ممانعت کی موجب بن جاتی جس طرح قول باری (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا اور ماں باپ کو اُف تک نہ کہو اور نہ ہی انھیں جھڑکو) ان دونوں باتوں سے زیادہ سنگین باتوں مثلاً گالی اور ضرب وغیرہ کی ممانعت بھی موجود ہے۔

سنگھار کے اظہار کی ممانعت

قول باری ہے: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا اور اپنا سنگھار ظاہر نہ ہونے دیں ہاں جو اس سے کھلا ہی رہتا ہے) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور عطاء سے (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا)

کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس ہتھیلی پر لگی ہوئی مہندی اور آنکھوں میں پڑا ہوا سرمہ مراد ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے اور حضرت انسؓ سے بھی۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس سے کف دست، چہرہ اور انگوٹھی وغیرہ مراد ہے۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ ظاہری زینت کنگن اور فتخہ ہیں۔ ابوعبید نے کہا ہے کہ فتخہ، انگوٹھی کو کہتے ہیں جسن کا قول ہے اس سے عورت کا چہرہ اور اس کا ظاہری لباس مراد ہے۔ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ عورت کا چہرہ اس آیت کا مصداق ہے۔ ابوالاحوص نے عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ زینت کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو باطنی زینت ہے جس پر صرف شوہر کی نظر پڑتی ہے مثلاً گلے کا ہار، انگوٹھی اور کنگن وغیرہ، دوسری ظاہری زینت یعنی اس کا لباس ہے۔ ابراہیم نخعی کا بھی قول ہے کہ ظاہری زینت لباس کا نام ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) میں اجنبی مرد مراد ہیں شوہر مراد نہیں ہے۔ اسی طرح محرم رشتہ دار بھی مراد نہیں ہیں کیونکہ سلسلۂ آیات میں اس بارے میں محرم رشتہ داروں کا حکم بیان ہو چکا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس سے چہرہ اور دونوں کف دست مراد ہیں اس لیے کہ سرمہ چہرے کی زینت ہے اور مہندی نیز انگوٹھی ہتھیلی کی زینت ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے چہرے اور ہتھیلی کی زینت پر نظر ڈالنے کی اجازت دے دی تو یہ بات اس امر کی بھی مقتضی ہے کہ چہرے اور ہتھیلیوں پر نظر ڈالنے کی بھی اباحت ہے۔ چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں عورت کے ستر میں داخل نہیں ہیں اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عورت کھلے چہرے اور کھلی ہتھیلیوں کے ساتھ نماز پڑھ سکتی ہے۔ اگر یہ دونوں عضو ستر میں داخل ہوتے تو نماز میں دیگر اعضاء کی طرح انھیں چھپانا بھی ضروری ہوتا جب یہ بات اس طرح ہے تو اجنبی مرد کے لیے عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں پر شہوت کے بغیر نظر ڈالنا جائز ہوگا۔

ضرورت کے تحت عورت کو دیکھنے کی استثنائی صورتیں

اگر اس پر نظر پڑتے ہی اس کے حصول کی خواہش شہوت کی صورت میں پیدا ہو جائے تو بھی عذر اور ضرورت کے تحت اس پر نظر ڈالنا جائز ہوگا مثلاً مرد اس سے نکاح کرنا چاہتا ہو، یا اس پر اسے گواہی دینی ہو یا حاکم اس کا اقرار سننا چاہتا ہو، یا اس قسم کی کوئی اور صورت ہو۔

پہلی نظر معاف ہے دوسری نہیں

شہوت کے تحت عورت کے چہرے کو نہ دیکھنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد دلالت کرتا ہے جو آپ نے حضرت علیؓ کو فرمایا تھا۔ "پہلی نظر کے بعد دوسری نظر نہ ڈالو، پہلی نظر معاف لیکن دوسری نظر معاف نہیں ہے"۔ اسی طرح حضرت جریرؓ نے اچانک پڑ جانے والی نظر کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو آپ نے انھیں اپنی نظر ہٹا لینے کا حکم دیا تھا۔ آپ نے اس حکم میں چہرے اور دوسرے اعضاء کے درمیان فرق نہیں کیا تھا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ نظر سے وہ نظر مراد ہے جو شہوت کے تحت ڈالی جائے۔ آپ نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا کہ پہلی نظر معاف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کے تحت بے اختیار ایسا ہو جاتا ہے لیکن دوسری نظر انسان اپنے ارادے اور اختیار سے ڈالتا ہے۔

ہمارے اصحاب نے چہرے اور ہتھیلیوں پر نظر ڈالنے کی اباحت کردی ہے خواہ اس صورت میں شہوت پیدا ہو جانے کا خطرہ ہی کیوں نہ ہو تو اس اباحت کی وجہ وہ ضرورتیں اور اعذار ہیں جن کے متعلق روایات منقول ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ نے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک انصاریہ سے نکاح کرنا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پہلے دیکھ لینے کا مشورہ دیا اور فرمایا "انصار کی آنکھوں میں ایک چیز ہوتی ہے"۔ یعنی ان کی آنکھیں نسبتاً چھوٹی ہوتی ہیں۔ حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت کو پیغام نکاح بھیجے اور اس کے لیے اس پر نظر ڈالنے کی گنجائش ہو جس سے اس کے دل میں کشش پیدا ہو اور ان کی نظروں میں وہ بھلی لگے تو اسے ایسا کر لینا چاہیے"۔ یعنی اس پر نظر ڈال لینی چاہیے۔ موسیٰ بن عبداللہ بن یزید نے ابوحمید سے جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھنے کی سعادت نصیب ہو گئی تھی، روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت کو نکاح کا پیغام بھیجے تو اس پر نظر ڈال لینے میں کوئی گناہ نہیں ہے"۔ یعنی بشرطیکہ وہ صرف پیغام نکاح کے تحت ہی اس پر نظر ڈال رہا ہو۔ سلیمان بن ابی حثمہ نے محمد بن مسلمہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ عاصم الاحول نے بکر بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت کی ہے۔ حضرت مغیرہؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے ایک عورت کو پیغام نکاح بھیجا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا "کیا تم نے اس پر نظر بھی ڈال لی ہے؟" میں نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا "اس پر ایک نظر ڈال لو کیونکہ

یہ بات تمہارے رشتۂ ازدواج کے دوام کے لیے زیادہ مناسب ہے۔

چہرے کا پردہ

یہ تمام روایات نکاح کے ارادے کے تحت عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں پر شہوت کے ساتھ نظر ڈالنے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ۔ ان عورتوں کے بعد تمہارے لیے کوئی جائز نہیں اور نہ یہی کہ تم ان بیویوں کی جگہ دوسری بیویاں کر لو چاہے تمہیں ان کا حسن بھلا ہی کیوں نہ لگے۔ ظاہر ہے کہ حسن کے بھلا لگنے کا مرحلہ چہرہ دیکھنے کے بعد ہی آئے گا۔ عورت کے چہرے پر شہوت کے تحت نظر ڈالنا ممنوع ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے (العینان تزنیان والیدان تزنیان والرجلان تزنیان ویصدق ذلک کلہ الفرج او یکذبہ۔ دونوں آنکھیں، دونوں ہاتھ اور دونوں پیر زنا کا ارتکاب کرتے ہیں اور شرمگاہ اس کی تصدیق یا تکذیب کر دیتی ہے۔ آیت زیر بحث کی تفسیر میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول کہ (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) لباس مراد ہے تو یہ بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ یہ امر واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زینت کا ذکر فرمایا ہے لیکن اس سے درحقیقت وہ عضو مراد ہے جس پر زینت یعنی سنگھار ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک عورت اپنے تمام زیورات مثلاً کنگن، پازیب، ہار وغیرہ غیر مرد کو دکھا سکتی ہے لیکن انھیں پہن کر غیر مرد کے سامنے نہیں آ سکتی۔ اس سے بھی یہ بات معلوم ہو گئی کہ زینت سے وہ عضو مراد ہے جس کے سنگھار کا اہتمام کیا جاتا ہے جیسا کہ اس آیت کے بعد ہی سلسلۂ تلاوت میں فرمایا: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ۔ اور وہ اپنا بناؤ سنگھار ظاہر نہ کریں مگر اپنے شوہروں کے سامنے۔ یہاں زینت کی جگہ یعنی اعضائے زینت مراد ہیں۔ اس لیے زینت کی تفسیر لباس سے کرنا ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ عورت کے جسم پر موجود لباس کو دیکھ لینا جبکہ اس کے جسم کے کسی حصے پر نظر نہ پڑے اسی طرح ہے جس طرح ان کپڑوں پر اس وقت نظر پڑ جائے جب عورت نے انھیں پہنا نہ ہو۔

عورت کا گلا اور سینہ ستر میں شامل ہے

قول باری ہے: وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ اور اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کے آنچل ڈالے رکھیں۔ صفیہ بنت شیبہ نے حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انصار کی عورتیں

بہت ہی اچھی عورتیں ہیں۔ ان کی حیاداری نے انھیں دین میں سمجھ حاصل کرنے اور دینی مسئلے دریافت کرنے سے نہیں روکا۔ جب سورۂ نور کا نزول ہوا تو انھوں نے اپنا کمر پٹہ کھول کر اس کا دوپٹہ بنا لیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق جیوب سے قمیصوں کے گریبان مراد ہیں کیونکہ عورتیں ایسی قمیصیں پہنتی تھیں جن کے گریبان ہوتے تھے۔ جس طرح زرہ کا گریبان ہوتا ہے۔ اس طرح قمیص پہن کر گلا اور سینے کا بالائی حصہ صاف نمایاں ہوتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے جسم کے ان حصوں کو چھپانے کا حکم دیا۔ چنانچہ ارشاد ہوا: وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ عورت کا گلا اور سینہ ستر میں داخل ہیں اور اجنبی مرد کے لیے ان پر نظر ڈالنا جائز نہیں ہے۔

بناؤ سنگھار خاوند کے علاوہ ظاہر نہ کریں

قول باری ہے: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ۔ وہ اپنا بناؤ سنگھار نہ ظاہر کریں مگر شوہر کے سامنے۔ تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ شوہر کے سامنے نیز باپ وغیرہ دوسرے محرم مردوں کے سامنے جن کا ذکر آیت میں شوہر کے ساتھ ہوا ہے اپنا بناؤ سنگھار ظاہر کرنا مباح ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اس سے موضع زینت مراد ہے۔ یہ چہرہ، ہاتھ اور بازو ہے۔ اس لیے کہ ہاتھ میں کنگن، بازو میں بازوبند، گلے نیز سینے کے بالائی حصے میں ہار اور پنڈلی میں پازیب ہوتی ہے۔ آیت ان لوگوں کے لیے جن کا ذکر زیر بحث قول باری میں ہے، عورت کے جسم کے ان حصوں پر نظر ڈالنے کی اباحت کی مقتضی ہے۔ یہ حصے باطنی زینت کے مواضع ہیں اس لیے کہ آیت کے اوّل حصے میں اجنبی مردوں کے لیے ظاہری زینت پر نظر ڈالنے کی اباحت تھی اور یہاں شوہر نیز ذوی المحارم کے لیے باطنی زینت پر نظر ڈالنے کی اباحت کر دی۔ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت زبیرؓ سے مروی ہے کہ زینت سے کان کی بالیاں، ہار، کنگن اور پازیب مراد ہیں۔

سفیان نے منصور سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے: أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ (شوہروں کے بیٹے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ سوتیلا بیٹا بازو کے بالائی حصہ یعنی کان اور سر پر نظر ڈال سکتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول باری کے ذریعے کان اور سر کی تخصیص کے کوئی معنی نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زینت کے مواضع کے اندر کسی چیز کی تخصیص نہیں کی ہے اور اس معاملے میں شوہر اور ذوی المحارم کو یکساں درجے پر رکھا ہے۔ اس لیے کہ آیت کا عموم مذکورہ ذوی المحارم کے لیے مواضع زینت پر نظر ڈالنے کی اباحت کا اسی طرح مقتضی ہے جس طرح شوہر کے لیے اس کی اباحت کا۔ نیز اللہ تعالیٰ

نے جب آباء کے ساتھ ان ذوی المحارم کا ذکر کیا جن کے ساتھ نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ایسے رشتہ دار جو تحریم نکاح میں ذوی المحارم کی طرح ہوں ان کا حکم بھی یہی ہے۔ مثلاً داماد، ساس اور رضاعت کی بنا پر محرم خواتین وغیرہ۔

اجنبی عورت کے بالوں کو دیکھنا بھی مکروہ ہے

سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ان سے اجنبی عورت کے بالوں پر نظر ڈالنے کے متعلق پوچھا گیا انھوں نے اسے مکروہ خیال کیا اور کہا کہ آیت کے اندر اس کا ذکر نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگرچہ آیت میں اس کا ذکر نہیں ہے لیکن آیت میں مذکورہ چیزوں کے معنوں میں بال بھی داخل ہیں۔ اس چیز کو اس تفسیر کی روشنی میں دیکھا جائے جو ہم نے بیان کی ہے۔

لونڈیوں کے پردے کی حد

آیت زیر بحث میں شوہر اور ذوی المحارم کے سوا دوسروں کے لیے نظر ڈالنے کی تحریم کے جس حکم کا ذکر ہوا ہے اس کا دائرہ صرف آزاد عورتوں تک محدود ہے لونڈیاں اس حکم میں شامل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ نظر ڈالنے کی حلت کے سلسلے میں اجنبی مردوں کے لیے لونڈیوں کی وہی حیثیت ہے جو ذوی المحارم کے لیے آزاد عورتوں کی ہے۔ اس بنا پر اجنبی مرد کے لیے لونڈی کے بالوں، بازوؤں، پنڈلیوں نیز سینہ اور پستان پر نظر ڈالنا جائز ہے جس طرح ذوی المحارم کے محرم عورت پر نظر ڈالنا جائز ہے۔ اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اجنبی مرد لونڈی کے بالوں پر نظر ڈال سکتا ہے۔ حضرت عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ آپ لونڈیوں کو اپنے سر کھلا رکھنے اور آزاد عورتوں کی مشابہت اختیار نہ کرنے کی سختی سے ہدایت کرتے تھے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ لونڈیوں کی حیثیت نظر ڈالنے کے لحاظ سے محرم عورتوں جیسی ہے۔

اسی طرح اس مسئلے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی محرم کے بغیر سفر کر سکتی ہے اس بنا پر اس کے حق میں تمام مردوں کی حیثیت وہی ہوگی جو ذوی المحارم کی آزاد عورتوں کے حق میں ہوتی ہے یعنی آزاد عورتیں ذوی المحارم کے ساتھ سفر کر سکتی ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "کسی عورت کے لیے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتی ہو محرم یا شوہر کے بغیر تین دن سے زائد کا سفر حلال نہیں ہے۔" جب لونڈی کے لیے محرم کے بغیر سفر کرنا جائز ہوگیا تو اس سے یہ بات

معلوم ہوگئی کہ نظر ڈالنے کی اباحت کے سلسلے میں لونڈی کی حیثیت وہی ہے جو آزاد عورت کی اس کے ذوی المحارم کے لیے ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا درج بالا ارشاد اس امر پر دال ہے کہ محرم مرد کو عورت کے جسم کے جن حصوں پر نظر ڈالنے کی اجازت ہے وہ صرف اس کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اجنبی مرد کے لیے اس کی حلت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے شروع میں بیان کر دیا تھا۔

والدہ، بہن، خالہ اور پھوپھی کے بالوں کو دیکھنے کی اباحت

منذر الثوری نے روایت کی ہے کہ محمد بن الحنفیہ اپنی والدہ کے بالوں میں کنگھی کر دیا کرتے تھے۔ ابو البختری نے روایت کی ہے کہ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ اپنی ہمشیرہ ام کلثوم کے پاس اس وقت بھی چلے جاتے تھے جب وہ اپنے بالوں میں کنگھی کر رہی ہوتی تھیں۔ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے متعلق بھی اپنی محرم خواتین کے سلسلے میں اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ابراہیم نخعی سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ مرد کے لیے اپنی ماں، بہن، خالہ اور پھوپھی کے بالوں پر نظر ڈالنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ البتہ پنڈلی پر نظر ڈالنا ممنوع ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے مقتضیٰ میں بال اور پنڈلی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ ہشام نے حسن سے روایت کی ہے اگر عورت اپنے بھائی کے سامنے دوپٹہ اتار دے تو اس کے متعلق انھوں نے کہا "بخدا، اسے ایسا کرنے کا اختیار نہیں ہے"۔ سفیان نے لیث سے اور انھوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اپنی بیٹی اور بہن کے بالوں پر نظر ڈالنا مکروہ سمجھا ہے۔ جریر نے مغیرہ سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ مرد کے لیے یہ مکروہ ہے کہ وہ اپنی ماں اور بہن کے بالوں پر اپنی نظریں گاڑ دے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس صورت پر محمول ہے جس میں شہوت پیدا ہونے کا خطرہ نہ ہو اگر ایسا ہو تو یہ آیت اور سنت کے خلاف ہوگا اور پھر ذوی المحارم اور اجنبی مردوں کا حکم یکساں ہو جائے گا۔ آیت کا حکم مردوں کے نظر ڈالنے کی صورت کے ساتھ مخصوص ہے۔

عورتوں کے لیے عورتوں کا ستر

عورتوں پر عورتوں کا نظر ڈالنا اس میں داخل نہیں ہے اس لیے کہ عورت کے لیے دوسری عورت کے جسم کے ان حصوں پر نظر ڈالنا جائز ہے جن حصوں پر ایک مرد کے لیے دوسرے مرد پر

نظر ڈالنا جائز ہے اور وہ ناف سے اوپر کا حصہ اور گھٹنے سے نیچے کا حصہ ہے۔ عورتوں کے لیے دوسری عورتوں کے ناف سے لے کر گھٹنے تک کے حصے پر نظر ڈالنا ممنوع ہے۔

قول باری ہے: اَوْ نِسَائِھِنَّ۔ اپنے میل جول کی عورتوں کے سامنے۔ ایک روایت کے مطابق اس سے مومن عورتوں کے ساتھ میل جول رکھنے والی مسلمان عورتیں مراد ہیں۔

غلاموں کے سامنے عورتوں کے پردے کی کیفیت

قول باری ہے: اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُنَّ۔ اور اپنے مملوک کے سامنے۔ حضرت ابن عباسؓ حضرت ام سلمہؓ اور حضرت عائشہؓ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ غلام اپنی مالکن کے بالوں پر نظر ڈال سکتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کے نزدیک وہ دوسری عورتوں کے بالوں پر بھی نظر ڈال سکتا ہے۔ ایک روایت کے مطابق حضرت عائشہؓ غلام کے سامنے کنگھی کر لیا کرتی تھیں۔ حضرت ابن مسعودؓ، مجاہد، حسن، ابن سیرین اور ابن المسیب کا قول ہے کہ غلام اپنی مالکن کے بالوں پر نظر نہیں ڈال سکتا۔ ہمارے اصحاب کا مسلک بھی یہی ہے الا یہ کہ غلام محرم ہو۔ انھوں نے درج بالا قول باری سے لونڈیاں مراد لی ہیں اس لیے کہ غلام اور آزاد دونوں تحریم کے مسئلے میں یکساں ہیں۔ مالکن کے لیے اگرچہ اپنے غلام سے نکاح کر لینا جائز نہیں ہوتا لیکن یہ عارضی تحریم ہے۔

جیسا کہ اس شخص کا معاملہ ہے جس کے عقد میں کوئی عورت ہو اس کی بہن اس پر حرام ہو گی لیکن یہ چیز اس مرد کے لیے اپنی سالی کے بالوں پر نظر ڈالنے کی اباحت نہیں کرے گی یا اس شخص کی طرح جس کے عقد میں چار بیویاں ہوں، ظاہر ہے کہ باقی ماندہ عورتیں اس پر فی الحال حرام ہوں گی لیکن یہ بات باقی ماندہ عورتوں کے بالوں پر نظر ڈالنے کی اباحت نہیں کر دے گی۔ جب مالکن کے لیے اپنے غلام سے نکاح فی الحال حرام ہو لیکن یہ تحریم عارضی ہو ہمیشہ کے لیے نہ ہو تو پھر غلام کی حیثیت وہی ہو گی جو دوسرے تمام اجنبی مردوں کی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: لا تحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الاخر ان تسافر سفرا فوق ثلاث الا مع ذی محرم۔ غلام، مالکن کا ذی محرم نہیں ہوتا اس لیے غلام کے ہمراہ سفر کرنا مالکن کے لیے جائز نہیں ہو گا جب اس کے ہمراہ سفر جائز نہیں ہو گا تو اس کے بالوں پر نظر ڈالنا بھی جائز نہیں ہو گا جس طرح ایک آزاد اجنبی مرد کے لیے یہ جائز نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی درج بالا وضاحت سے آیت میں ملک یمین کے ذکر کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں

(اَوْ نِسَاۗىِٕهِنَّ) کے ذریعے عورتوں کا ذکر فرمایا اور اس سے آزاد مسلمان عورتیں مراد لیں۔ اس مقام پر کوئی یہ گمان کرسکتا تھا کہ لونڈیوں کو اپنی مالکن کے بالوں اور جسم کے ان حصوں پر نظر ڈالنے کی اجازت نہیں ہے جن پر آزاد عورت نظر ڈال سکتی ہے۔ اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے واضح فرما دیا کہ اس معاملے میں لونڈیاں اور آزاد عورتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہاں خصوصیت کے ساتھ عورتوں کا تذکرہ فرمایا کیونکہ اس سے قبل جن افراد کا ذکر ہوچکا تھا وہ سب کے سب مرد تھے جیسا کہ اس قول باری سے واضح ہے: وَلَا یُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ۔ تا آخر آیت۔

اس بنا پر کوئی شخص یہ گمان کرسکتا تھا کہ یہ بات صرف مردوں کے لیے خاص ہے بشرطیکہ وہ ذوی المحارم ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے اس شبہ کو دور فرماتے ہوئے واضح کر دیا کہ عورتوں کے لیے بھی دوسری عورتوں کے جسم کے ان حصوں پر نظر ڈالنا جائز ہے خواہ یہ عورتیں محرمات ہوں یا غیر محرمات۔ اس پر لونڈیوں کے حکم کو عطف کرتے ہوئے ارشاد فرمایا (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُنَّ) تاکہ یہ گمان پیدا نہ ہوسکے کہ یہ حکم صرف آزاد عورتوں تک محدود ہے کیونکہ ظاہر قول باری (اَوْ نِسَاۗىِٕهِنَّ) آزاد عورتوں کے مفہوم کا مقتضی تھا، لونڈیاں اس میں شامل نہیں تھیں جس طرح قول باری (وَاَنْكِحُوا الْاَیَامٰى مِنْكُمْ۔ اپنی بے نکاحی عورتوں کا نکاح کرادو) آزاد عورتوں کے مفہوم پر مشتمل تھا، لونڈیوں کے مفہوم پر نہیں یا اسی طرح قول باری (شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ۔ اپنے مردوں میں سے دو گواہ) آزاد مردوں کا مفہوم ادا کر رہا تھا کیونکہ اس میں اضافت ہماری طرف (آزاد مردوں کی طرف) کی گئی ہے۔ ان آیات کی طرح قول باری (اَوْ نِسَاۗىِٕهِنَّ) سے آزاد عورتیں مراد تھیں اس لیے ان پر لونڈیوں کو عطف کر کے یہ واضح فرما دیا کہ اس سلسلے میں لونڈیوں کے لیے بھی ان امور کی اباحت ہے جن کی آزاد عورتوں کے لیے ہے۔

خواتین سے بے غرض مردوں کے لیے پردے کی تخفیف

قول باری ہے: اَوِ التّٰبِعِیْنَ غَیْرِ اُولِی الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ۔ یا ان زیر دست مردوں کے سامنے جو کسی اور قسم کی غرض نہ رکھتے ہوں۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے وہ مرد، مراد ہے جو تمہارے ساتھ صرف اس غرض سے رہتا ہو کہ اسے بھی تمہارے کھانے میں سے کوئی حصہ مل جائے اور اسے عورتوں کی ضرورت نہ ہو۔ عکرمہ کے قول کے مطابق یہ عنین یعنی قوت مردمی سے محروم شخص ہے۔ مجاہد، طاؤس، عطاء اور حسن کا قول ہے کہ یہ ابلہ یعنی ضعیف العقل

شخص ہے۔ بعض کے قول کے مطابق اس سے مراد وہ احمق شخص ہے جسے عورتوں کے ساتھ کوئی دلچسپی نہ ہو۔

مخنث (ہیجڑا) سے پردہ

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک مخنث یعنی ہیجڑا ازواج مطہرات کے پاس آنا جاتا تھا۔ لوگ اس کے متعلق یہ سمجھتے تھے کہ اسے عورتوں کے ساتھ کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم گھر آئے تو وہ اس وقت بیٹھا ایک عورت پر تبصرہ کر رہا تھا۔ آپ نے فرمایا کہ "میرے خیال میں اسے جنسی امور کا علم ہے۔ آئندہ یہ تمھارے پاس ہرگز نہ آئے۔" چنانچہ اس کا داخلہ روک دیا گیا۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت اُمّ سلمہؓ کی بیٹی زینب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوئے تو ان کے پاس ایک ہیجڑا بیٹھا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کے بھائی یعنی اپنے سالے سے مخاطب ہو کر فرمایا۔ "عبداللہ! اگر اللہ تعالیٰ کل تم لوگوں کو طائف پر فتح عطا کر دے تو میں تمھیں وہاں غیلان کی بیٹی کا پتہ بتا دوں گا جس کے آگے چار آدمی ہوتے ہیں اور پیچھے آٹھ آدمی۔" پھر فرمایا "میں نہیں سمجھتا کہ اسے جنسی باتوں کا پتہ نہیں، اس کا داخلہ روک دو۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کے پاس اس مخنث کی آمد و رفت کی اس صورت میں اجازت دی تھی جب آپ کا خیال یہ تھا کہ اسے عورتوں سے کوئی دلچسپی نہیں ہے لیکن آپ نے اسے عورتوں کے احوال و کیفیات بیان کرتے دیکھا تو آپ کو یہ علم ہو گیا کہ اسے عورتوں سے دلچسپی ہے تو آپ نے اسے اندر آنے سے روک دیا۔

نابالغوں سے پردے کی تخفیف

قول باری ہے: (وَالطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَاۤءِ۔ اور ان بچوں کے سامنے جو عورتوں کی پوشیدہ باتوں سے ابھی واقف نہ ہوئے ہوں) مجاہد کا قول ہے کہ وہ اتنے چھوٹے ہوں کہ عورتوں کی جنس کے متعلق انھیں کچھ خبر نہ ہو۔ قتادہ کے قول کے مطابق وہ بچے مراد ہیں جو ابھی بلوغت کی عمر کو نہ پہنچے ہوں۔ ابوبکر جصاص کی رائے میں مجاہد کا قول زیادہ واقع ہے اس لیے کہ (لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَاۤءِ) کا مفہوم ہے کہ انھیں مردوں اور عورتوں کی پوشیدہ باتوں کے درمیان

کوئی امتیاز نہ ہو جس کی وجہ ان کی کم سنی اور اس بارے میں ان کی معلومات کی کمی ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اس بچے کو جسے عورتوں کی پوشیدہ باتوں کی خبر ہے تین اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے: لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ۔ تمہارے مملوک اور تمہارے وہ بچے جو ابھی عقل کی حد کو نہیں پہنچے ہیں تین اوقات میں اجازت لے کر تمہارے پاس آیا کریں۔ اس سے وہ بچہ مراد ہے جو جنسی امور سے واقف ہو نیز اسے عورتوں کی پوشیدہ باتوں کا علم ہو۔ اب وہ بچہ جسے اجازت حاصل کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے وہ لازماً مذکورہ بچے سے چھوٹا ہوگا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مروھم بالصلوٰۃ لسبع واضربوھم علیھا لعشر وفرقوا بینھم فی المضاجع انھیں سات برس کی عمر میں نماز پڑھنے کا حکم کرو، دس برس کی عمر میں نماز نہ پڑھنے پر ان کی پٹائی کرو اور ان کے بستر الگ الگ کردو۔ آپ نے دس سال کی عمر سے پہلے بستر الگ الگ کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ دس سال ہونے پر اس کا حکم دیا کیونکہ دس سال کے لڑکے کو اکثر احوال میں جنسی نیز پوشیدہ نسوانی باتوں کی کچھ نہ کچھ شدھ بدھ ہو جاتی ہے۔

زیورات کا اظہار نہ ہو

قول باری ہے: وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وہ اپنے پاؤں زمین پر مارتی ہوئی نہ چلا کریں کہ اپنی جو زینت انھوں نے چھپا رکھی ہو اس کا لوگوں کو علم ہو جائے۔ ابوالاحوص نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد پازیب ہے۔ مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ زمین پر پاؤں مار کر چلنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے تاکہ پازیب کی جھنکار کی آواز لوگوں کے کانوں تک نہ پہنچے۔ قول باری (لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ) کے یہی معنی ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ زینت کو ظاہر کرنے سے روکا گیا ہے کیونکہ زینت کی آواز سنانے کی نہی کے سلسلے میں نص وارد ہوا ہے کیونکہ اظہار زینت کی نہی اس چیز کے متعلق اولیٰ ہے جس کے ذریعے دوسروں کو اس کا علم ہو جائے۔ جب زینت کا اظہار اس طریقے کے ذریعے جائز نہیں جو زیادہ پوشیدہ ہے تو اس طریقے کے ساتھ بھی جائز نہیں ہوگا جو زیادہ ظاہر ہے۔ یہ بات ان معانی کے ذریعہ قیاس کی صحت کے قول پر دلالت کرتی ہے جن کے ساتھ احکام کو معلق کردیا جاتا ہے۔ یہ معانی کبھی جلی ہوتے ہیں کیونکہ خطاب کا مضمون ان پر دلالت کرتا ہے۔ اور کبھی یہ معانی خفی ہوتے ہیں جن پر دوسرے اصولوں کے ذریعے استدلال

کی ضرورت پڑتی ہے۔ آیت میں اس بات پر بھی دلالت موجود ہے کہ عورت کو اتنی اونچی آواز میں گفتگو کرنے کی بھی ممانعت ہے جس سے اس کی آواز غیر مردوں کے کانوں تک پہنچ جائے۔ کیونکہ عورت کی آواز اس کی پازیب کی بہ نسبت فتنہ پیدا کرنے کے لیے زیادہ موثر ہوتی ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے عورت کی اذان کو مکروہ سمجھا ہے کیونکہ اذان میں آواز بلند کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جس سے عورت کو منع کیا گیا ہے۔ یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ شہوت کے تحت عورت کے چہرے کو دیکھنے کی بھی ممانعت ہے کیونکہ یہ چیز آوارگی پیدا کرنے اور فتنہ میں مبتلا کرنے کے اقرب ہوتی ہے۔

نکاح کی ترغیب کا بیان

قول باری ہے: وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ وَالصّٰلِحِیْنَ مِنْ عِبَادِکُمْ وَاِمَائِکُمْ اور تم میں سے جو مجرد ہوں اور تمھارے لونڈی غلاموں میں سے جو صالح ہوں ان کے نکاح کر دو) تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت ایجاب کا مقتضی ہے۔ تاہم سلف اور فقہائے امصار کے اجماع کی دلالت اس بات پر قائم ہو چکی ہے کہ یہاں ایجاب مراد نہیں ہے بلکہ استحباب مراد ہے۔ اگر یہ بات واجب ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے اس کے متعلق روایات بہت وسیع پیمانے پر استفاضہ کی صورت میں منقول ہوتیں۔ کیونکہ عمومی طور پر اس کی ضرورت تھی۔ لیکن جب ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے اور آپ کے بعد کے زمانوں میں بہت سے مردوں اور عورتوں کو نکاح کے بغیر پاتے ہیں اور ترک نکاح پر کسی نکیر کی مثال بھی نہیں ملتی تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آیت میں ایجاب مراد نہیں ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک ثیبہ عورت بے نکاحی ہو تو اس کے ولی کو اسے نکاح پر مجبور کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ نیز اس کی اجازت کے بغیر اس کے نکاح کا بھی اسے اختیار نہیں ہوتا۔ آیت میں نکاح کرانے کا حکم استحباب پر محمول ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ آقا کو اپنی لونڈی اور غلام کے نکاح پر مجبور نہیں کیا جا سکتا حالانکہ یہ حکم ایامٰی یعنی مجرد مردوں اور عورتوں کے حکم پر معطوف ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مجرد مردوں عورتوں نیز لونڈیوں، غلاموں کے نکاح کے بارے میں آیت کا حکم استحباب پر محمول ہے۔

تاہم ایسے عقد نکاح کے انعقاد پر آیت کی دلالت واضح ہے جو اس نکاح کا اختیار رکھنے والے کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ آیت میں نکاح کرانے کا حکم صرف ولی اور سرپرست کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام لوگوں کو ان مجرد عورتوں اور مردوں کے نکاح کرانے کی ترغیب دی گئی ہے جنھیں نکاح کی ضرورت ہو۔ اس لیے اگر عقد نکاح کے طرفین یعنی مرد اور عورت کے حکم سے اس کا انعقاد ہوا ہو

تو یہ نافذ العمل ہو جائے گا۔ اگر طرفین کا تعلق ایسے افراد سے ہو جن کے لیے دوسرے لوگ عقد نکاح کر سکتے ہوں خواہ وہ ان کے ولی بھی نہ ہوں اور نہ ہی ان کی طرف سے انھیں عقد نکاح کا حکم دیا گیا ہو مثلاً بچپا ورد لیوا نہ وغیرہ تو ان کا یہ عقد اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگا جسے اس عقد کا اختیار ہوگا آیت ایسے شخص کی اجازت پر نکاح کے جواز کی مقتضی ہے۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ اوپر بیان کردہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح کا معاملہ اولیاء یعنی سرپرستوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے عورتوں کے ہاتھ میں نہیں ہوتا۔ نیز اگر عورتیں اپنے لیے عقد نکاح کریں تو ان کا یہ اقدام جائز نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ آیت نے نکاح کرانے کے حکم کو اولیاء کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے بلکہ اس حکم میں دوسرے لوگ بھی شامل ہیں۔ آیت کا عموم تمام لوگوں کو مجرد مردوں عورتوں کے نکاح کرانے کی ترغیب کا مقتضی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایامیٰ کا لفظ مجرد مردوں اور عورتوں دونوں کو شامل ہے۔ مجرد مردوں کے نکاح کرانے کی ترغیب میں صرف اولیاء مراد نہیں ہیں بلکہ دوسرے لوگ بھی اس میں شامل ہیں اس لیے مجرد عورتوں کے بارے میں بھی آیت کا مفہوم یہی ہوگا۔

ترغیب نکاح کے بارے میں حضورؐ کے ارشادات

نکاح کی ترغیب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات منقول ہیں۔ ابن عجلان نے المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلاثة حق علی اللہ عونھم المجاھد فی سبیل اللہ والمکاتب الذی یرید الاداء والناکح الذی یرید العفاف۔ تین افراد ایسے ہیں جن کی مدد اللہ کے ذمے ہے۔ ایک تو وہ جو راہِ خدا میں جہاد کرتا ہے۔ دوسرے وہ مکاتب جو اپنی کتابت کی رقم اتارنا چاہتا ہے اور تیسرے وہ شخص جو نکاح کے ذریعے گناہ سے بچنے کا ارادہ رکھتا ہے) ابراہیم نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ہمیں مخاطب کر کے فرمایا تھا: یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءة فلیتزوج ومن لم یستطع فعلیه الصوم فانه له وجاء (اے گروہِ جواناں! تم میں سے جو شخص نکاح کر سکتا ہو وہ نکاح کر لے، اور جسے یہ میسر نہ ہو وہ روزے رکھے کیونکہ روزے اس کی طبیعت کا جوش ٹھنڈا کر دیتے ہیں۔ نیز آپ نے فرمایا: اذا جاءکم من ترضون دینه وخلقه فزوجوه الا تفعلوا تکن فتنة فی الارض وفساد کبیر

جب تمھارے پاس ایسا شخص پیغام نکاح لے کر آئے جس کا دین اور اخلاق تمھاری نظروں میں پسندیدہ ہو تو اسے رشتہ دے دو۔ اگر تم ایسا نہیں کروگے تو اس سے زمین میں بڑا فتنہ اور زبردست فساد پھیلے گا)

شداد بن اوسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنے گھر والوں سے کہا کہ "میرا نکاح کرا دو کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے وصیت فرمائی ہے کہ میں کنوارا بن کر اللہ کے سامنے نہ جاؤں"۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں بشر بن موسٰی نے، انھیں خلّاد نے سفیان سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن زیاد سے انھوں نے عبداللہ بن یزید سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الدنیا متاع وخیر متاعھا المرأۃ الصالحۃ۔ دنیا تھوڑا سا فائدہ اٹھانے کی چیز ہے، نیک بیوی دنیا کی بہترین متاع ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی ہے، انھیں بشر نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں سفیان نے ابراہیم بن میسرہ سے، انھوں نے عبید بن سعید سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من احب فطرتی فلیستن بسنتی ومن سنتی النکاح۔ جس شخص کو میری فطرت سے محبت ہو اسے چاہیے کہ میری سنت پر عمل کرے اور نکاح کرنا میری سنت میں داخل ہے۔

نکاح کرنے والے پر عمرؓ کا فتویٰ

ابراہیم بن میسرہ نے کہا کہ میں تم سے وہی کہتا ہوں جو حضرت عمرؓ نے ابوالزوائد سے کہا تھا کہ "تمھیں نکاح کرنے سے دو باتوں میں سے ایک بات روک رہی ہے یا تو تمھارے اندر طاقت نہیں ہے یا تم فسق وفجور میں مبتلا ہو"۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری: وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ۔ کا عموم اس بات کا مقتضی ہے کہ باپ اپنی بالغ باکرہ بیٹی کا نکاح کرا دے۔ اگر اس بات پر دلالت موجود نہ ہوتی کہ باپ اپنی بالغ لڑکی کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہیں کرا سکتا ہے تو آیت کے عموم کی روشنی میں اپنی بالغ لڑکی کا نکاح کرا دینا اس کے لیے جائز ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات واضح ہے کہ قول باری (وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ) عورتوں کے لیے خاص نہیں ہے بلکہ اس میں مرد بھی شامل ہیں کیونکہ مرد کو ایّم اور عورت کو ایّمہ کہا جاتا ہے۔ ایّم اس مرد کے لیے اسم ہے جس کی بیوی نہ ہو اور ایّمہ اس عورت کے لیے اسم ہے جس کا شوہر نہ ہو۔ شاعر کا قول ہے۔

؎ فان تنکحی انکح وان تتأیمی   وان کنت اقتی منکما تأیم

اگر تو نکاح کرے گی تو میں بھی نکاح کروں گا اور اگر تو بے نکاحی رہے گی تو میں بھی نکاح کے بغیر رہوں گا اگرچہ میں تم تمام لوگوں سے بڑھ کر جوان ہوں۔

ایک اور شاعر کا قول ہے۔

ع ذرینی علی ایّم منکم دناکح

تو مجھے اپنے کسی بن بیاہے یا بیاہے مرد کے مقابلہ میں چھوڑ کر تو دیکھ!

حضرت عمرؓ نے فرمایا: آیت (وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ) کے نزول کے بعد جو شخص نکاح کیے بغیر بیٹھا رہے مجھے اس جیسا درماندہ انسان کوئی نظر نہیں آتا، نکاح کے اندر مالداری تلاش کرو"۔ جب ایم کا اسم مردوں اور عورتوں دونوں کو شامل ہے اور مردوں کے سلسلے میں ان کی اجازت سے انھیں نکاح کرانے کی بات آیت میں پوشیدہ ہے تو پھر عورتوں کے سلسلے میں اسی ضمیر یعنی پوشیدہ بات پر عمل کرنا واجب ہے۔

کنواری عورت کے نکاح کے لیے رائے معلوم کی جائے

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ کنواری عورت سے نکاح کے معاملے میں اس کی رائے معلوم کی جائے چنانچہ آپ نے فرمایا: البکر تستامر فی نفسھا واذنھا صماتھا۔ کنواری عورت سے اس کی ذات یعنی نکاح کے متعلق اس کی رائے معلوم کی جائے گی، اس کی خاموشی اس کی طرف سے اجازت کی علامت ہے۔ یہ قول اگرچہ خبر کی صورت میں ہے لیکن معنوی طور پر یہ امر ہے اور امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے اس لیے باکرہ عورت کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرا دینا جائز نہیں ہوگا۔ نیز محمد بن عمرو نے ابوسلمہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لاتنکح الیتیمۃ الاباذنھا فان سکتت فھواذنھا وان ابت فلاجواز علیھا یتیمہ سے اس کی اجازت کے بغیر نکاح نہ کیا جائے اگر وہ خاموش رہے تو اس کی رضامندی کی علامت ہے اور اگر انکار کر دے تو اس پر جبر کا کوئی جواز نہیں ہے آپ نے یتیمہ سے کنواری عورت مراد لی ہے کیونکہ کنواری عورت ہی کی خاموشی اس کی رضامندی کی علامت ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت منقول ہے جس میں ایک کنواری عورت کا ذکر ہے جس کے باپ نے اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرا دیا تھا یہ جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے لڑکی سے فرمایا اجیزی ما صنع ابوک۔ تمھارے باپ نے جو کیا ہے اسے برقرار رہنے کی اجازت دے دو) ہم اس مسئلے پر پہلے بھی روشنی ڈال چکے ہیں۔

غلام اور لونڈی کے نکاح کی اجازت آقا دے گا

قول باری ہے وَالصّٰلِحِیْنَ مِنْ عِبَادِکُمْ وَاِمَائِکُمْ میں یہ دلالت موجود ہے کہ آقا کو اپنے غلام اور لونڈی کا ان کی اجازت کے بغیر نکاح کرا دینے کا اختیار حاصل ہے نیز اس مسئلے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غلام اور لونڈی کو آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینے کی اجازت نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا وہ زانی قرار پائے گا "اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ غلام اور لونڈی نکاح کرنے کا اختیار نہیں رکھتے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گا کہ ان کا یہ اختیار ان کے آقا کو حاصل ہو جس طرح دوسرے تمام عقود کی کیفیت ہے کہ غلام اور لونڈی اپنی جانب سے ان عقود کا اختیار نہیں رکھتے لیکن ان کی جانب سے آقا کو ان کا اختیار ہوتا ہے۔

قول باری ہے: اِنْ یَّکُوْنُوْا فُقَرَآءَ یُغْنِھِمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ اگر وہ غریب ہوں تو اللہ انھیں اپنے فضل سے غنی کر دے گا۔ یہ خبر کی صورت میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبر کو لامحالہ اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے گا اس لیے اس خبر کا تعلق یا تو بعض افراد کے ساتھ خاص تسلیم کیا جائے گا کیونکہ ہماری نظروں میں ایسے بہت سے لوگ ہیں جو نکاح کر لیتے ہیں لیکن ان میں خوشحالی اور دولتمندی نہیں آتی یا پھر اس سے عفاف اور پاکدامنی کی بنا پر حاصل ہونے والا استغناء مراد لیا جائے گا۔ اگر اس سے خاص افراد مراد ہیں تو پھر یہ خبر ان مجرد اور آزاد لوگوں کے متعلق ہو گی جنھیں ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور اس ملکیت کی بنا پر وہ غنی بن جاتے ہیں۔ اگر اسے عام تسلیم کیا جائے تو اس خبر کے معنی یہ ہوں گے کہ ملک بضع یعنی عورت سے جائز جنسی لطف اندوزی کا سلسلہ قائم ہونے کی صورت میں ممنوع اور حرام جنسی سرگرمی سے انسان مستغنی ہو جاتا ہے اور یہی اس کی دولتمندی ہے اس لیے آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ غلام اپنے نکاح کا مالک ہوتا ہے۔ ہم نے سورۂ نحل میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے۔

مکاتبت کا بیان

قول باری ہے: وَالَّذِیْنَ یَبْتَغُوْنَ الْکِتَابَ مِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ فَکَاتِبُوْھُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْھِمْ خَیْرًا۔ اور تمھارے مملوکوں میں سے جو مکاتبت کی درخواست کریں ان سے مکاتبت کرلو اگر تمھیں معلوم ہو کہ ان کے اندر بھلائی ہے۔ عطاء سے مروی ہے کہ اس حکم میں وجوب مراد ہے عمرو بن دینار کا یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت انسؓ کو حکم دیا تھا کہ وہ محمد بن سیرین کے والد سیرین کو مکاتب بنالیں لیکن ان کے انکار پر حضرت عمرؓ ان پر درّہ لے کر پل پڑے تھے اور کہا تھا کہ یہ اللہ کا حکم ہے۔ حضرت عمرؓ کا اشارہ درج بالا آیت کے مضمون کی طرف تھا۔ پھر آپ نے قسم کھائی تھی کہ انسؓ انھیں ضرور بالضرور مکاتب بنائیں گے۔ ضحاک کا قول ہے کہ اگر مملوک کے پاس کوئی مال ہو تو اس صورت میں آقا پر اسے مکاتب بنانا لازم ہو جائے گا۔

حجاج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ اگر آقا چاہے تو اسے مکاتب بنا سکتا ہے اور اگر نہ چاہے تو نہیں بنائے گا۔ آیت میں وجوب نہیں ہے بلکہ تلقین ہے۔ شعبی کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عامۃ اہل علم کے نزدیک یہ حکم ترغیب و تلقین پر محمول ہے۔ ایجاب پر محمول نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ کسی مسلمان کا مال اس کی خوشدلی اور رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہوتا۔ سیرین کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت عمرؓ سے منقول جس روایت کا حوالہ دیا گیا ہے وہ بھی اس پر دلالت کرتی ہے وہ اس طرح کہ اگر حضرت انسؓ پر مکاتبت واجب ہوتی تو حضرت عمرؓ اس کا حکم صادر فرماتے اور اس سلسلے میں انھیں حضرت انسؓ پر قسم کھانے کی ضرورت پیش نہ آتی نیز حضرت انسؓ کسی ایسے کام سے ہرگز باز نہ رہتے جسے وہ اپنے اوپر واجب سمجھتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمرؓ اگر اسے واجب نہ سمجھتے تو درّہ لے کر حضرت انسؓ پر پل نہ پڑتے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عمرؓ نے یہ طرزِ عمل اس لیے اختیار کیا تھا کہ وہ مسلمانوں کے درمیان محض قاضی ہی نہ تھے بلکہ افرادِ ملت کے ساتھ ان کا تعلق شفیق باپ اور اولاد کا سا تھا۔ اس جہت سے آپ انھیں ان باتوں کا بھی حکم دیتے تھے جن کی بنا پر ان کی دینداری میں اضافہ ہو۔ اگرچہ وہ باتیں ان پر واجب نہ ہوتیں۔ حضرت عمرؓ کا یہ طرزِ عمل لوگوں کی تعلیم و تادیب اور ان کے اپنے مفاد پر مبنی تھا۔ آیت میں کتابت کا حکم وجوب پر محمول نہیں ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اسے آقا کی رائے اور اس کے غالب ظن پر چھوڑ دیا گیا ہے یعنی آقا اگر اپنی رائے کے مطابق ان میں بھلائی دیکھے گا تو ان سے مکاتبت کرے گا۔ اس لیے جس حکم کا تعلق آقا کی اپنی صوابدید اور رائے کے ساتھ ہو اس پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ قول باری (اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا) کی تفسیر کے سلسلے میں عکرمہ بن عمار نے یحییٰ بن کثیر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے " کہ اگر تم ان کے اندر کوئی ہنرمندی اور کاریگری دیکھو تو انھیں مکاتب بنا لو، اگر ان میں ہنرمندی موجود نہ ہو تو انھیں لوگوں پر بوجھ بننے نہ دو"

ابن جریج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ آیت میں لفظ خیر سے میرے نزدیک مال کے سوا اور کوئی چیز مراد نہیں ہے انھوں نے دلیل کے طور پر آیت (كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرًا ۔ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت قریب آجائے اگر وہ مال چھوڑ رہا ہو تو اس پر فرض کر دیا گیا ہے کہ ....) کی تلاوت کی اور کہا ہے کہ ہمارے خیال میں خیر سے مال مراد ہے نیز انھوں نے یہ بھی کہا کہ مجھے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا ہے کہ انھوں نے خیر مال مراد لیا ہے۔ ابن سیرین نے عبیدہ سے روایت کی ہے کہ بھلائی نظر آنے سے مراد یہ ہے کہ وہ نماز پڑھتا ہو۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اس سے وعدے کی وفا اور صداقت مراد ہے یعنی وہ مال کتابت کی ادائیگی کا جو وعدہ کر رہا ہو اس میں تمھیں سچائی اور وفا نظر آجائے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مال مراد ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اندر دینی لحاظ سے بھلائی اور درستی موجود ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ خیر سے صلاح یعنی بھلائی اور درستی مراد ہے۔ اس میں صداقت، امانت کی ادائیگی اور وعدہ پورا کرنے کے معانی خود بخود شامل ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ لوگوں کی عام بول چال سے یہی مفہوم اخذ کیا جاتا ہے۔ جب یہ کہا جائے کہ " فلان فیه خیر " (فلاں شخص کے اندر خیر موجود ہے) تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس کے اندر دینی لحاظ سے بھلائی اور درستی موجود ہے۔ اگر آیت میں مال مراد ہوتا تو آیت کے الفاظ یہ ہوتے " ان علمتم لھم

خَیْرًا" کیونکہ محاورہ میں "بفلانٍ مال" کہا جاتا ہے۔ "فی فلان مال" نہیں کہا جاتا۔ نیز غلام کی ملکیت میں کوئی مال نہیں ہوتا اس لیے خیر سے مال مراد لینا درست نہیں ہے۔ عبیدہ سے "اذا صلی" (جب غلام نمازی ہو) کی جو تفسیر منقول ہے اس کے کوئی معنی نہیں ہیں کیونکہ آیت کی بنا پر یہودی اور نصرانی غلام کو بھی مکاتب بنایا جا سکتا ہے اگرچہ ان کی کوئی نماز نہیں ہے۔

قول باری ہے: وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ۔ اور ان کو اس مال میں سے دو جو اللہ نے تمہیں دیا ہے۔ اہل علم کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا مکاتب کو یہ استحقاق ہے کہ اس کا آقا مکاتبت کی کچھ رقم معاف کردے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر آقا رقم کا کوئی حصہ معاف کردے تو بڑی اچھی بات ہوگی اور اسے اس کی ترغیب دی جائے گی لیکن اگر وہ ایسا کرنے پر آمادہ نہ ہو تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ آیت کا حکم وجوب پر محمول ہے۔ ابن سیرین سے آیت زیر بحث کی تفسیر میں منقول ہے کہ لوگوں کو کتابت کی رقم کا ایک حصہ چھوڑ دینا بہت اچھا لگتا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابن سیرین کے قول میں لوگوں سے ظاہری طور پر صحابہ کرام مراد ہیں۔ اسی طرح ابراہیم نخعی کے قول "کَانُوا یَکْرَهُونَ" (لوگ ناپسند کرتے تھے) یا "کَانُوا یَقُولُونَ" (لوگ کہا کرتے تھے) میں بھی صحابہ کرام مراد ہیں۔ تابعی اگر یہ فقرہ استعمال کرے تو اس سے ظاہری طور پر اس کا اشارہ صحابہ کرام کی طرف ہوتا ہے۔ اس لیے ابن سیرین کا درج بالا قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام کے نزدیک کتابت کی رقم کا ایک حصہ چھوڑ دینا استحباب کے طور پر تھا، ایجاب کے طور پر نہیں تھا اس لیے کہ ایجاب کے موقع پر "کان یعجبھم" (لوگوں کو یہ بات بہت پسند تھی) نہیں کہا جاتا۔ یونس نے اس آیت کی تفسیر میں حسن اور ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مکاتب کے آقا نیز دوسرے لوگوں کو اس سلسلے میں ابھارا ہے اور انھیں ترغیب دی ہے۔ مسلم بن ابی مریم نے حضرت عثمانؓ کے ایک غلام سے اس کا قول نقل کیا ہے کہ "حضرت عثمانؓ نے مجھے مکاتب بنا دیا لیکن رقم کا کوئی حصہ نہیں چھوڑا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ قول باری: وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ۔ میں وہی معنی مراد ہوں جو آیت صدقات میں (وَفِي الرِّقَابِ۔ اور گردن چھڑانے میں) مراد ہیں۔ روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے۔" آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اعتق النسمة وفك الرقبة۔ جان کو آزاد کرو اور گردن چھڑاؤ) یہ سن کر اس شخص نے عرض کیا کہ "آیا یہ دونوں باتیں ایک نہیں ہیں؟" آپ نے جواب دیا کہ پہلی

بات سے مراد یہ ہے کہ تم انفرادی طور پر کسی جان یعنی غلام یا لونڈی کو آزادی دے دو اور دوسری بات سے مراد یہ ہے کہ تم قیمت کی ادائیگی میں اس کی مدد کرو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (وَفِی الرِّقَابِ) مکاتب کی امداد کا مقتضی ہے۔ اس لیے یہ احتمال ہے کہ قول باری: وَآتُوھُمۡ مِّنۡ مَّالِ اللہِ الَّذِیۡۤ اٰتَاکُمۡ سے صدقاتِ واجبہ یعنی زکوٰۃ وغیرہ حوالے کر دینا مراد ہو اس سے مکاتب کو صدقہ یعنی زکوٰۃ دینے کا جواز معلوم ہو گیا خواہ اس کا آقا غنی کیوں نہ ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ کے مال میں سے دینے کا اسے حکم دیا گیا ہے۔ مال اللہ کے الفاظ کا اطلاق مالِ زکوٰۃ پر ہوتا ہے جسے تقرب الٰہی حاصل کرنے کی راہوں میں صرف کیا جاتا ہے۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ مال مراد لیا ہے جو دراصل ان لوگوں کی ملکیت ہوتا ہے جنہیں اسے دے دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ لوگوں کے اموال میں واجب ہونے والا صدقہ ہوتا ہے۔

اس پر قول باری (مِنۡ مَّالِ اللہِ الَّذِیۡۤ اٰتَاکُمۡ) دلالت کرتا ہے۔ یہ وہ مال ہے جس کی مالک کو درست ملکیت حاصل ہو اور اس کا ایک حصہ نکال دینے کا اسے حکم دیا گیا ہو۔ دوسری طرف کتابت کی بنا پر عائد ہونے والا مال دین صحیح نہیں ہوتا کیونکہ وہ غلام پر عائد ہوتا ہے۔ اور آقا کی طرف سے اپنے غلام پر کوئی دین صحیح (حقیقی معنوں میں قرض) عائد نہیں ہوتا۔ جو حضرات مکاتبت کی بنا پر عائد ہونے والی رقم کا کچھ حصہ چھوڑ دینے کے وجوب کے قائل ہیں ان کے قول کے مطابق عقدِ کتابت کے بعد یہ قدم اٹھانا چاہیے لیکن ایسا اقدام کئی وجوہ سے آیت کے موجب و مقتضیٰ کے خلاف ہے۔ اول یہ کہ جب مالِ کتابت کا ایک حصہ ساقط ہو جائے گا تو وہ اللہ کا مال نہیں بنے گا یہ اس کے آقا کا دیا ہوا مال ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آقا سے جو مال دے گا یہ وہ مال ہوگا جو اس کے ہاتھوں میں پہنچ جانے والا ہو اور وہ اس میں تصرف کر سکتا ہو لیکن عقدِ کتابت کے بعد جو حصہ ساقط ہو جائے گا اس میں نہ تو وہ تصرف کر سکتا ہے اور نہ ہی حقیقتاً وہ مال اس کے ہاتھوں میں پہنچتا ہے بلکہ اس مال کو اللہ کا مال کہنے میں بھی شاید کوئی حق بجانب قرار نہیں پائے گا۔ اگر مکاتب غلام کو آیت کے بموجب کچھ دینا واجب ہوتا تو اس وجوب کا تعلق عقدِ کتابت سے ہوتا۔ اس طرح عقدِ کتابت اس کا موجب بھی ہو جاتا اور اس کا مسقط بھی۔ جبکہ یہ بات محال ہے۔ اس لیے کہ عقد اگر اس کا موجب بھی ہو اور مسقط بھی تو اس کا وجوب ہی محال ہو جائے گا کیونکہ ایجاب اور اسقاط کے مابین منافات ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اصول کے اندر اس بات میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر آقا اپنی لونڈی کا اپنے غلام سے نکاح کرادے تو اس پر مہر واجب ہو جائے گا اور دوسرے مرحلے میں وہ ساقط ہو جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ اس مثال میں مہر کو واجب کرنے والا سبب اسے ساقط کرنے والا نہیں ہوتا۔ ایجاب و اسقاط کے اسباب الگ الگ ہوتے ہیں کیونکہ عقد نکاح اس کا موجب ہوتا ہے اور دوسرے مرحلے میں اس پر آقا کی ملکیت کا حصول اس کا مسقط بن جاتا ہے۔ اس لیے اس کا موجب اور ہے اور مسقط اور۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے غلام باپ کو خرید لیتا ہے اور خریداری کے ساتھ ہی وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ تو اس صورت میں خریداری اس پر ملکیت کی موجب ہوگی اور نسب کے ساتھ اس پر ملکیت کا حصول اس کی آزادی کا موجب بن جائے گا اس طرح ملکیت کی موجب اور چیز ہوگی اور اس کی مسقط کوئی اور چیز۔ امام شافعی سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ کتابت تو واجب نہیں ہے لیکن کتابت کے بعد اتنا حصہ چھوڑ دینا واجب ہے جس پر کم سے کم حد میں حصہ کے اسم کا اطلاق ہو سکتا ہو اگر رقم کا ایک حصہ چھوڑ دینے سے پہلے آقا کی موت واقع ہو جائے تو حاکم اس کی طرف سے اتنا حصہ چھوڑ دے گا جس پر کم سے کم حد میں حصہ کے اسم کا اطلاق ہو سکتا ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر رقم کا ایک حصہ چھوڑ دینا واجب ہوتا تو اسے اس حصے کو چھوڑ دینے کی ضرورت پیش نہ آتی بلکہ واجب مقدار خود بخود ساقط ہو جاتی۔

اس کی مثال یہ صورت ہے کہ ایک شخص کا دوسرے شخص پر قرض ہو اور پھر قرضخواہ پر مقروض کی اتنی ہی رقم چڑھ جائے تو اس صورت میں مقروض کو قرض کی ادائیگی کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ قرضخواہ پر اس کی چڑھی ہوئی رقم اس کے قرض کا بدل بن جائے گی۔ اگر کتابت کے سلسلے میں یہ بات تسلیم کر لی جاتے تو اس صورت میں کتابت مجہول قرار پائے گی کیونکہ رقم سے ایک حصہ منہا ہو جانے کے بعد باقیماندہ رقم مجہول ہوگی اور اس کی حیثیت اس شخص کی کتابت کی رقم کی طرح ہو جائے گی جس نے یہ کہا ہو "کاتبت عبدی علی الف درھم الا شئی" (میں نے اپنے غلام کو ایک ہزار درہم پر مکاتب بنایا مگر اس رقم سے کچھ منہا ہو جائے گا) یہ صورت درست نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ آیت کے بموجب اگر کتابت کی رقم میں سے غلام کو اتنا یعنی کچھ دے دینا واجب ہوتا تو بدل کتابت سے یہ حصہ ساقط ہو جاتا پھر اس کی دو صورتیں ہوتیں۔ مذکورہ حصے کی مقدار یا تو معلوم ہوتی یا مجہول۔ پہلی صورت میں عقد کتابت باقی ماندہ رقم کے بدلے واقع ہوتا مثلاً چار ہزار درہم پر عقد کتابت ہوا ہو جس میں سے ایک ہزار درہم چھوڑ دیا گیا ہو اس صورت میں غلام تین ہزار درہم ادا کر

کے آزاد ہو جائے گا لیکن یہ صورت دو وجوہ کی بنا پر فاسد ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ چار ہزار درہم کے بدلے مکاتب بنانے کی گواہی درست نہیں ہوگی اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ایسی چیز کے ذکر کا کیا فائدہ جو ثابت ہی نہ ہوتی ہو۔ نیز غلام کو اس رقم سے کم پر آزادی مل جائے گی جس کی عقد کتابت میں شرط لگائی گئی ہے اور یہ فاسد ہے کیونکہ عقد کتابت میں مذکورہ رقم کی پوری ادائیگی کے ساتھ اس کی آزادی مشروط ہے اس لیے اس کے ایک حصے کی ادائیگی کی بنا پر غلام کو آزادی نہیں ملے گی۔ نیز امام شافعی کا قول ہے کہ مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک اس کے ذمے بدل کتابت کا ایک درہم بھی باقی رہے۔ اس بنا پر پھر تو یہ واجب ہے کہ اس رقم کا کوئی حصہ ساقط نہ ہو۔ اگر آیت کی بنا پر کچھ حصہ چھوڑ دینا واجب قرار دیا جائے تو اس صورت میں رقم کے ایک حصے کا سقوط لازم آئے گا۔ اگر ایتاء یعنی چھوڑ دیا جانے والا حصہ مجہول ہوتا تو اس صورت میں اس حصے کا ساقط ہونا واجب ہو جاتا جس کے نتیجے میں مال مجہول کے بدلے عقد کتابت کا انعقاد لازم آتا جو کسی طرح درست نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ عطاء بن السائب نے ابو عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اپنے ایک غلام کو مکاتب بنایا تھا اور پھر بدل کتابت کا چوتھائی حصہ چھوڑ دیا تھا۔ اس موقعہ پر انھوں نے یہ بھی کہا تھا کہ حضرت علیؓ ہمیں ایسا کرنے کا حکم دیا کرتے تھے اور ساتھ ہی فرماتے تھے کہ قول باری ہے (وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ) مجاہد سے مروی ہے کہ تم اپنے مکاتب کے بدل کتابت کا چوتھائی حصہ فوری طور پر اپنے مال میں سے اسے دے دوگے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دونوں اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات کے نزدیک یہ چیز واجب نہیں تھی بلکہ یہ بات استحباب پر محمول تھی۔ کیونکہ اگر واجب ہوتی تو عقد کتابت کے ساتھ ہی چوتھائی حصہ ساقط ہو جاتا کیونکہ مکاتب اس کا حصہ قرار پاتا اور آقا کو اسے کوئی حصہ عطا کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ مکاتب پر بدل کتابت مؤجل صورت میں واجب ہوا ہو اور مکاتب کو آقا پر یہ حق حاصل ہو گیا ہو کہ وہ اپنے مال میں سے بدل کتابت کی چوتھائی کی مقدار اسے ادا کردے تو ایسی صورت میں ادا ہونے والا مال قصاص یعنی بدلہ نہیں کہلائے گا۔ بلکہ اس کی فوری ادائیگی آقا پر لازم آئے گی اور مال کتابت کی ادائیگی اپنے وقت پر ہوگی۔ اس کی مزید وضاحت اس مثال سے ہو جاتی ہے۔ اگر ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہو جس کی ادائیگی کے لیے مدت کا تعین ہو یعنی وہ مؤجل قرض ہو پھر قرضخواہ پر مقروض کی اتنی ہی رقم فوری طور پر چڑھ جائے تو اس صورت میں پہلی

ہوئی رقم اس کے قرض کا بدلہ قرار نہیں دی جائے گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے مؤجل اور معجل کتابت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اسی طرح سلف میں سے جن حضرات سے بدل کتابت میں چھوٹ کی روایت منقول ہے انھوں نے بھی مؤجل اور معجل کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی فرق نہیں ہے کہ مؤجل کتابت کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو یا ابھی نہ آیا ہو۔ ان حضرات نے بدل کتابت میں چھوٹ اور مکاتب کو کچھ دے دینے کا جو ذکر کیا ہے اس میں انھوں نے درج بالا دونوں باتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں ایجاب مراد نہیں ہے کیونکہ اسے اس صورت میں قصاص یعنی بدلہ قرار نہیں دیا گیا جب کتابت معجل ہو یا مؤجل ہونے کی صورت میں اس کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو اور دونوں حالتوں میں ایتاء یعنی کچھ دے دینا واجب قرار دیا گیا ہو۔ ایتاء اعطاء کے معنوں میں ہے اس لیے جو چیز قصاص یعنی بدلہ قرار دی جائے اس پر اعطاء کے لفظ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

سنت کی جہت سے بھی ہماری بیان کردہ بات پر دلالت ہو رہی ہے۔ یونس اور لیث نے زہری سے روایت کی ہے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے۔ وہ فرماتی ہیں کہ میرے پاس بریرہ آئی اور کہنے لگی کہ "میں نے اپنے اہل یعنی آقا سے مکاتبت کا عقد کر لیا ہے۔ یہ عقد کتابت نو اوقیہ پر ہوا ہے۔ میں ہر سال ایک اوقیہ ادا کروں گی، اس لیے میری مدد کرو۔" اس وقت بریرہ نے کچھ ادائیگی نہیں کی تھی۔ حضرت عائشہؓ نے اس سے کہا کہ "واپس جا کر ان سے کہو کہ اگر وہ پسند کریں تو ساری رقم میں ادا کر دوں گی اور تمھاری ولاء مجھے حاصل ہو جائے گی۔" ان لوگوں نے حضرت عائشہؓ کی یہ بات نہیں مانی اور کہا کہ اگر حضرت عائشہؓ حسبۃ للہ ایسا کرنا چاہیں تو کر سکتی ہیں۔ اور تمھاری ولاء ہمیں حاصل ہو گی۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے فرمایا "تمھارے لیے اس بات میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ بریرہ کو خرید کر اسے آزاد کر دو، ولاء اس شخص کے لیے ہوتی ہے جو آزاد کرتا ہے۔" راوی نے حدیث کا باقی ماندہ حصہ بھی بیان کیا۔

امام مالک نے ہشام بن عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے، اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ جب بریرہ نے کتابت کی رقم کی کوئی ادائیگی نہیں کی، اور حضرت عائشہؓ نے اس کی طرف سے پوری رقم ادا کرنے کا ارادہ کر لیا، پھر جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی، اور یہ بھی نہیں فرمایا کہ اس کی کتابت کی کچھ رقم معاف ہو جائے گی یا یہ کہ اس کا آقا اپنے مال میں سے اسے کچھ دے دے گا۔

ان سب باتوں سے یہ چیز ثابت ہوگئی کہ کتابت کی رقم کا کچھ حصہ معاف کر دینا مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ بات واجب ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر نکیر کرتے اور حضرت عائشہؓ سے فرماتے کہ تم انھیں وہ رقم کیوں دے رہی ہو جو بریرہ پر سرے سے ان کے حق میں واجب ہی نہیں ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے محمد بن اسحاق نے محمد بن جعفر بن الزبیر سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کی ہے کہ جویریہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ "میں ثابت بن قیس بن شماس یا ان کے چچازاد بھائی کے حصے میں آئی ہوں، میں نے ان سے مکاتبت کا عقد کر لیا ہے۔ اب میں آپ کے پاس اس غرض سے حاضر ہوئی ہوں کہ آپ میری کچھ مدد کر دیجیے۔"

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا تمھارے لیے اس سے بہتر صورت نہیں ہو سکتی؟" جویریہ نے عرض کیا "وہ کون سی صورت ہے؟" آپؐ نے فرمایا: "وہ صورت یہ ہے کہ میں تمھاری طرف سے مکاتبت کی رقم ادا کر دوں اور پھر تم سے نکاح کر لوں۔" جویریہ نے آپؐ کی یہ بات منظور کر لی۔ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے جویریہ کو کتابت کی پوری رقم اس کی طرف سے اس کے آقا کو ادا کر دینے کی پیش کش کی۔ اگر کتابت کی رقم میں سے کچھ منہا کرنا واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی طرف سے جس رقم کی ادائیگی کا ارادہ فرما رہے تھے وہ اس کی مکاتبت کی باقی ماندہ رقم ہوتی۔

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زبیرؓ نیز سلف میں سے وہ حضرات جن کے اقوال ہم نے درج بالا سطور میں نقل کیے ہیں سب کا نقطۂ نظر یہی تھا کہ مکاتبت کی رقم میں سے کچھ حصہ معاف کر دینا واجب نہیں ہے۔ ان حضرات کے ہم عصروں میں سے کسی سے بھی اس کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ اس بارے میں حضرت علیؓ سے جو روایت منقول ہے اس کے متعلق ہم نے یہ واضح کر دیا ہے کہ وہ اسے مستحب سمجھتے تھے اسے واجب قرار نہیں دیتے تھے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے۔ انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن المثنّٰی نے انھیں عبدالصمد نے، انھیں ہمام نے، انھیں عباس الجریری نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایما عبد کاتب علی مائۃ اوقیہ فاداھا الا عشرا اواق فھو عبد، وایما عبد کاتب علی مائۃ دینار فاداھا الا عشرۃ دنانیر فھو عبد، جس غلام نے سو اوقیہ چاندی پر مکاتبت کا عقد کر لیا اور پھر نوے اوقیہ ادا کر دیے اور دس باقی رہ گئے تو وہ غلام ہی رہے گا۔ اسی طرح جس غلام نے سو دینار پر

کتابت کا عقد کر لیا اور نوے دینار ادا کر دیے اور دس باقی رہ گئے تو وہ غلام ہی رہے گا) اگر مکاتبت کی رقم میں سے کچھ حصہ منہا کر دینا واجب ہوتا تو آپ حدیث میں مذکورہ مقدار کے سقوط کا حکم لگا دیتے اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مکاتب اس بات کا حق دار نہیں کہ اس کی کتابت کی رقم میں سے کچھ نہ کچھ ضرور معاف کر دیا جائے۔ واللہ اعلم۔

معجّل کتابت کا بیان

قول باری ہے: ﴿وَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ ان سے مکاتبت کرلو اگر تمھیں معلوم ہو کہ ان کے اندر بھلائی ہے۔ یہ کتابت معجل اور مؤجل دونوں کے جواز کا مقتضی ہے۔ کیونکہ اجل یعنی مدت کی شرط کے بغیر اسے مطلق رکھا گیا ہے۔ کتابت کا اسم تعجیل اور تاجیل دونوں صورتوں میں اسے شامل ہے۔ جس طرح بیع، اجارہ اور دوسرے تمام عقود کی کیفیت ہے اس لیے لفظ کے عموم کی بنا پر مکاتبت کی معجل صورت کا جواز بھی ضروری ہے۔ تاہم اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے، مکاتبت کی یہ صورت جائز ہے۔ اس لیے آقا کی طرف سے رقم کی ادائیگی کے مطالبہ پر اگر وہ اس کی ادائیگی کردے گا تو فبہا ورنہ پھر غلامی میں واپس چلا جائے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ بیان کیا ہے کہ اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میرے غلام کو ایک ہزار پر مکاتب بنادو، اور اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں کرتا تو یہ رقم اس پر قسطوں کی صورت میں واجب کی جائے گی اور قسط مقرر کرتے وقت غلام کی حیثیت اور اس کی قوت وطاقت کا لحاظ رکھا جائے گا۔ ابن القاسم نے کہا ہے کہ لوگوں کے ہاں مکاتبت کی رقم قسطوں کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ اگر آقا اس سے انکار بھی کرے تو بھی یہ معجّل نہیں ہوتی۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مکاتبت پر رقم کی ادائیگی قسطوں کی صورت میں اس کی سہولت کی خاطر واجب کی گئی ہے۔ اس میں آقا کی سہولت مدنظر نہیں ہے۔ المزنی نے امام شافعی کی طرف سے کہا ہے کہ دو قسطوں سے کم پر کتابت جائز نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ آیت معجل مکاتبت کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ نیز جب مکاتبت کی رقم غلام کی گردن کا بدل قرار پائی ہے تو اس کی حیثیت فروخت شدہ چیزوں کی قیمتوں جیسی ہوگی اس لیے یہ معجّل بھی جائز ہوگی اور مؤجل بھی۔ نیز اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ معجل مال پر غلام آزاد کر دینا جائز ہے۔ اس لیے مکاتبت کے سلسلے میں بھی یہی حکم واجب ہے کیونکہ

یہ مال دونوں صورتوں میں آزادی کا بدل ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں آزادی ادائیگی کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یہ معجل ہوتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ بدلِ عاجل کی بنیاد پر ان دونوں کے جواز کے سلسلے میں ان کا حکم یکساں ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے عقدِ کتابت کے بعد اسے کچھ مدت درکار ہوگی جس میں وہ کام کاج کرکے پیسے کمائے گا اور پھر رقم ادا کردے گا اس بنا پر صرف کتابت مؤجل ہی جائز ہو سکتی ہے کیونکہ کتابت رقم کی ادائیگی کی مقتضی ہوتی ہے اور جب ادائیگی ممکن نہ ہو تو کتابت بھی درست نہیں ہو سکتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عقدِ کتابت غلام کے ذمہ آقا کے مال کے ثبوت کا موجب ہوتا ہے اور اس کے ذریعے مکاتب آقا کے قبضے سے نکل کر اپنی ذات کے قبضے میں چلا جاتا ہے یعنی وہ خود مختار ہو جاتا ہے اور اسے مال کمانے اور اس میں تصرف کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس مال کی حیثیت ان تمام دیون جیسی ہو جاتی ہے جو قرض لینے والوں کے ذمے ثابت ہوتے ہیں اور رہن پر عقد کرنا جائز ہوتا ہے۔

اگر معترض کی بیان کردہ علت درست ہوتی تو اس سے یہ لازم آجاتا کہ معجل مال پر غلام کو آزاد کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ عقد سے پہلے غلام فوری طور پر کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ معجل مال پر غلام آزاد کر دینا اس لیے درست ہے کہ وہ آزادی کے بعد آنے والے دنوں میں مال کا مالک بن جاتا ہے۔ یہی صورت مکاتب کی بھی ہے کہ عقدِ کتابت کی بنا پر اسے مال کمانے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر معترض کی بات درست ہوتی تو اس سے یہ لازم آتا کہ ایک فقیر کا اپنے بیٹے کو فوری ادائیگی کی بنیاد پر خرید لینا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ فقیر کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب وہ اپنے بیٹے کا مالک ہو جاتا ہے اور اس ملکیت کی بنا پر بیٹا آزاد ہو جاتا ہے تو فقیر کو اس کی قیمت کی ادائیگی کی قدرت نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ فقیر کو اس مقصد کے لیے قرض لینے کا اختیار ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مکاتبت کے اندر بھی یہی صورت ہو سکتی ہے۔

ایسی مکاتبت کا بیان جس میں آزادی کا ذکر نہ ہو

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام مالک اور زفر کا قول ہے کہ اگر آقا اپنے غلام کو ایک ہزار درہم پر مکاتب بنا لے اور اس سے یہ نہ کہے کہ اس رقم کی ادائیگی پر تم آزاد ہو جاؤ گے تو ایسی مکاتبت جائز ہوگی اور رقم کی ادائیگی پر وہ آزاد ہو جائے گا۔ المزنی نے امام شافعی کی طرف سے بیان کیا ہے کہ آقا اگر اپنے غلام کو سو دینار کے عوض دس سال کے اندر متفرقہ قسطوں کی صورت میں ادائیگی پر مکاتب بنا لے تو یہ مکاتبت درست ہوگی لیکن مکاتب کو آزادی صرف اسی صورت میں ملے گی جب عقد کتابت کے اندر آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ اس رقم کی ادائیگی پر تم آزاد ہو جاؤ گے، اس کے بعد آقا اس سے یہ بھی کہے کہ میں نے تمہیں مکاتب بنانے کی جو بات کہی ہے وہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ جب تم رقم کی ادائیگی کر دو گے تو آزاد ہو جاؤ گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: (فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا) آزادی کی شرط کے بغیر مکاتبت کے جواز کا مقتضی ہے اور آزادی کی بات خود آیت کے مفہوم میں موجود ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہی نہیں فرمایا کہ "انھیں آزادی کی شرط پر مکاتب بناؤ" جس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہ لفظ آزادی کے مفہوم کو متضمن ہے جس طرح خلع کا لفظ طلاق کے مفہوم کو متضمن ہے۔ اسی طرح بیع کا لفظ تملیک کے مفہوم کو، اجارہ کا لفظ منافع کی تملیک کو نیز نکاح کا لفظ بیوی سے جنسی تلذذ کے مفہوم کو متضمن ہے اس پر عمرو بن شعیب کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے اپنے والد سے کی ہے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایما عبد کاتب علی مائۃ اوقیۃ فاداھا الا عشرا اواقی فھو رقیق۔ جس غلام نے سو اوقیہ پر عقد کتابت کیا ہو اور پھر اس نے نوے اوقیہ کی ادائیگی کر دی اور دس اوقیہ کی ادائیگی باقی رہتی ہو تو وہ غلام ہی رہے گا) آپ نے حریت کی شرط کے بغیر علی الاطلاق مکاتبت کو جائز قرار دیا۔ اور جب حریت کی شرط کے بغیر علی الاطلاق کتابت درست ہوگئی تو ادائیگی کے ساتھ ہی اسے آزادی مل جانا بھی واجب ہو گیا کیونکہ عقد مکاتبت کی صحت کتابت کی رقم کی ادائیگی پر آزادی کی مقتضی ہوتی ہے۔

مکاتب کو آزادی کب ملے گی؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابوجعفر طحاوی نے بعض اہل علم سے یہ بات نقل کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک مکاتب عقد مکاتبت کے ساتھ ہی آزاد ہو جائے گا اور کتابت کی رقم اس پر دین کی صورت میں لازم رہے گی۔ ابوجعفر طحاوی نے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس قول کی روایت کی کوئی سند ہمیں نہیں ملی اور نہ ہی کوئی ہمیں اس کا قائل ملا۔ طحاوی نے مزید کہا ہے کہ ایوب نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: یؤدی المکاتب بحصتہ ما ادی دیۃ حر وما بقی علیہ دیۃ عبد۔ اگر کسی مکاتب کی دیت ادا کرنی ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ اس نے کتابت کی رقم کا جتنا حصہ ادا کر دیا ہے اتنے حصے کی دیت آزاد مرد کی دیت کے حساب سے ادا کی جائے گی اور جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس کی ادائیگی غلام کی دیت کے حساب سے ہوگی۔

یحییٰ بن کثیر نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے یہی روایت کی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ نیز ایک روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی رہتا ہے اس وقت تک وہ غلام ہی رہتا ہے۔ حضرت عمرؓ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ نصف رقم کی ادائیگی کے بعد غلامی ختم ہو جاتی ہے اور وہ اپنے سابق آقا کا مقروض متصور ہوتا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اگر تہائی یا چوتھائی رقم کی ادائیگی ہو جائے تو اس پر سے غلامی ختم ہو جاتی ہے اور وہ مقروض بن جاتا ہے۔ قاضی شریح کا بھی یہی قول ہے۔ ابراہیم نخعی نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ جب وہ اپنی گردن کی قیمت ادا کر دیتا ہے تو وہ غریم یعنی مقروض بن جاتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے انھیں ہارون بن عبداللہ نے انھیں ابوبدر نے انھیں سلیمان بن سلیم نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: المکاتب عبد ما بقی علیہ من مکاتبتہ

درھم جب تک مکاتب پر اس کی مکاتبت کا ایک درہم بھی باقی رہتا ہے اس وقت تک وہ غلام ہی رہتا ہے۔

قیاس اور نظر کی جہت سے بھی اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ آزادی کے لیے جب ادائیگی شرط تھی تو پھر پوری ادائیگی کے بعد ہی اسے آزادی ملنی چاہیے۔ جس طرح اگر کسی غلام کی آزادی کو کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو مکمل طور پر شرط کے وجود پر ہی اسے آزادی مل سکے گی جس طرح کسی شخص نے غلام سے یہ کہا کہ "اگر میں فلاں فلاں اشخاص سے گفتگو کر لوں تو تو آزاد ہے"۔ اس صورت میں جب تک وہ دونوں اشخاص سے بات نہ کر لے گا اس وقت تک غلام کو آزادی نہیں ملے گی اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب مال کتابت آزادی کا بدل ہوتا ہے۔ تو پھر اس میں دو میں سے ایک بات ضرور پائی جاتی ہے یا تو اس مال کی وجہ سے عقد کتابت کے ساتھ ہی مکاتب کو آزادی مل جاتی ہے لیکن یہ کتاب و سنت کے خلاف ہے جیسا کہ ہم نے درج بالا سطور میں بیان کر دیا ہے۔ یا یہ مال ادائیگی کے بعد اس کی آزادی کا سبب بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کی حیثیت بیع و شراکی ان تمام صورتوں کی طرح ہوگی جن میں پوری قیمت کی ادائیگی کے بعد ہی فروخت شدہ چیز کی حوالگی لازم ہوتی ہے۔ جب عقد مکاتبت کے ساتھ آزادی کا مل جانا ثابت نہیں ہو سکا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کتابت کی پوری رقم ادا کرنے کے بعد ہی آزادی حاصل ہوگی۔

اگر کوئی مکاتب مر جائے اور اتنی رقم چھوڑ جائے جس سے اس کی مکاتبت کی رقم ادا ہو سکتی ہو تو اس مسئلے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کا قول ہے کہ اس کی موت کے بعد باقی ماندہ رقم ادا کر دی جائے گی اور اسے آزاد قرار دیا جائے گا امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، اور امام زفر نیز قاضی ابن ابی لیلیٰ، قاضی ابن شبرمہ، عثمان البتی، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ اگر کتابت کی رقم ادا کرنے کے بعد مرحوم مکاتب کی چھوڑی ہوئی رقم میں سے کچھ بچ جائے گا تو وہ اس کے ورثہ کو مل جائے گا۔

اگر مکاتب اتنی رقم چھوڑ کر نہ مرے جس سے کتابت کی رقم کی ادائیگی ہو جائے لیکن اس کی اولاد ہو جو اس کی مکاتبت کے دوران پیدا ہوئی ہو تو اس صورت میں اولاد اپنے مرحوم باپ کی باقیماندہ اقساط ادا کرنے میں کوشاں ہوگی۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر اس کی اولاد بھی اس کے عقد کتابت میں داخل ہوگئی ہو تو اس کی موت کے بعد کتابت کی رقم کی ادائیگی کے لیے وہ دوڑ دھوپ کرے گی اور ادائیگی کے بعد مکاتب اور اس کی اولاد آزاد قرار دی جائے گی۔ اگر مکاتب کی اولاد

عقدِ کتابت میں شامل نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں اسے غلامی کی حالت میں مرنے والا قرار دیا جائے گا۔ اس کے چھوڑے ہوئے مال سے کتابت کی باقیماندہ رقم ادا نہیں کی جائے گی بلکہ ساری رقم اس کے آقا کو مل جائے گی۔

امام شافعی کا قول ہے کہ مکاتب کی وفات اگر ایسی حالت میں ہو جائے کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہو تو اسے غلام ہی قرار دیا جائے گا۔ اس کا سارا مال اس کے آقا کو مل جائے گا اور اس مال سے اس کی کتابت کی باقی ماندہ رقم ادا نہیں کی جائے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتابت یا تو ان قسموں کے معنی میں ہوتی ہے جو شرطوں کے ساتھ مشروط ہوتی ہیں اور اسے آقا یا غلام کی موت باطل کر دیتی ہے مثلاً آقا یہ کہتا ہے" اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" پھر آقا یا غلام کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس صورت میں قسم باطل ہو جائے گی اور غلام آزاد نہیں ہوگا۔ یا کتابت بیع وشراء کے عقود کے معنوں میں ہوگی جنہیں شرطیں باطل نہیں کرتی ہیں۔ جب آقا کی موت عقد کتابت کو باطل نہیں کرتی اور مکاتب اس کے ورثہ کو رقم کی ادائیگی کے بعد آزاد ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات بھی ضروری ہو گئی کہ غلام کی موت بھی اس عقد کتابت کو اس وقت تک باطل نہ کر سکے جب تک رقم کی ادائیگی ممکن ہو مثلاً مکاتب اپنے پیچھے اس قدر مال چھوڑ جائے جس کے ذریعے کتابت کی باقی ماندہ رقم کی ادائیگی ہو سکتی ہو، اس صورت میں رقم کی ادائیگی کر دی جائے گی اور موت کے ساتھ ہی اسے آزاد قرار دے دیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مردے کی آزادی درست نہیں ہوتی اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس کی موت غلامی کی حالت میں واقع ہوئی تھی کیونکہ مکاتب پر جب تک عقدِ کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہوتا ہے اس وقت تک وہ غلام ہی رہتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مکاتب جب مر جائے اور اپنے پیچھے اتنا مال چھوڑ جائے جس سے اس کی کتابت کی رقم کی ادائیگی ہو سکتی ہو تو ایسی صورت میں اس کا حکم موقوف رہے گا اور اس پر حکم لگانے میں انتظار سے کام لیا جائے گا۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر کتابت کی رقم کی ادائیگی ہو جائے گی تو ہم اس کے متعلق یہ فیصلہ کر دیں گے کہ وہ موت سے پہلے بلا فصل آزاد تھا جس طرح یہ بات ہے کہ مردہ شخص کی طرف سے موت کے بعد کسی کو آزادی نہیں دی جا سکتی لیکن آقا کی موت کی صورت میں مکاتب جب کتابت کی رقم ادا کر دیتا ہے تو ہم یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ اسے گویا مردہ آقا کی طرف سے آزادی دی گئی ہے اور پھر اس کی ولاء اسی مردہ آقا کے لیے ہوتی ہے۔ اصول شریعت میں اس بات کے نظائر کا وجود ممتنع نہیں ہے کہ ایک چیز پر حکم لگانے

کے سلسلے میں کسی خاص بات کا انتظار کر لیا جائے اور جب وہ خاص بات وجود میں آ جائے تو اس چیز پر اس کی پچھلی حالت اور پچھلی تاریخ میں حکم لگا دیا جائے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کو زخمی کر دے تو اب مجرم پر حکم لگانے کے بارے میں زخمی کے انجام کا انتظار کیا جائے گا۔ اگر اس دوران مجرم مر جائے اور اس کے بعد زخمی بھی ان زخموں کی تاب نہ لا کر چل بسے تو ہم مجرم پر قاتل ہونے کا حکم لگا دیں گے حالانکہ اس کی موت کے بعد اس کی ذات سے قتل کا وقوعہ ناممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے آنے جانے کے راستے میں کوئی کنواں کھود دیا ہو پھر اس کی وفات ہو گئی ہو اور اس کے بعد اس کنویں میں کسی انسان کا کوئی جانور گر کر مر گیا ہو تو اس جانور کا تاوان اس کنواں کھودنے والے مرحوم شخص پر عائد ہو جائے گا اور کئی وجوہ سے اس کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے اپنی موت سے پہلے ہی یہ جرم کیا تھا۔ اگر اس شخص نے غلام چھوڑ کر وفات پائی ہو اور ورثہ نے غلام کو آزاد کر دیا ہو پھر اس کنویں میں کوئی جانور گر کر مر گیا ہو تو اس صورت میں ورثاء غلام کی قیمت کا تاوان بھریں گے اور ہم تاوان کے سلسلے میں یہ فیصلہ دیں گے کہ یہ جرم اس شخص کی وفات کے دن ہی وجود میں آ گیا تھا۔ اگر کوئی شخص اپنی حاملہ بیوی چھوڑ کر مر جائے اور اس کی موت کے دو سال بعد جس میں صرف ایک دن کم ہو بیوی کے ہاں بچہ پیدا ہو جاتا ہے تو بچہ اس کا وارث قرار دیا جائے گا جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ یہ بچہ اس کی موت کے وقت محض نطفہ تھا اور بچے کی شکل میں موجود نہیں تھا اور پھر جب یہ پیدا ہوا تو ہم نے اس پر ولد ہونے کا حکم لگا دیا۔ اگر ایک شخص کی وفات ہو جائے اور اس کے پیچھے اس کے دو بیٹے اور ایک ہزار درہم کی رقم رہ جائے اور اس پر ایک ہزار کا قرض بھی ہو تو اس صورت میں اس کے دونوں بیٹے اس کے وارث قرار نہیں دیے جائیں گے لیکن اگر ایک بیٹے کی موت ہو جائے اور اس کے پیچھے اس کا ایک بیٹا رہ جائے پھر قرض خواہ اپنا قرض معاف کر دے تو اس صورت میں اس ایک ہزار درہم سے پوتا اپنے باپ کی میراث کے طور پر حصہ لے گا حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ اس کے باپ کی جس دن وفات ہوئی تھی وہ اس رقم کا مالک نہیں تھا لیکن اسے مالک کے حکم میں قرار دے دیا گیا کیونکہ اس کا سبب پہلے سے موجود تھا۔ ٹھیک اسی طرح مکاتب پر بھی ادائیگی کی صورت میں اس کی موت سے قبل کسی فصل کے بغیر آزاد ہو جانے کا حکم لگا دیا جائے گا۔ آپ آپ نہیں دیکھتے کہ وہ شخص جو خطاءً قتل ہو جاتا ہے اس کی دیت موت کے بعد ہی واجب ہوتی ہے حالانکہ موت کے بعد وہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا، لیکن دیت کو اس چیز کے حکم میں کر دیا جاتا ہے جس کا وہ موت سے قبل مالک ہوتا ہے اور اس طرح دیت اس کے ورثاء کی میراث بن جاتی ہے پھر

اسی دیت سے اس کے قرضوں کی ادائیگی کی جاتی ہے اور اس کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں۔

لونڈی سے زنا بالجبر کروانے پہ پابندی

قول باری ہے: وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا۔ اور اپنی لونڈیوں کو اپنے دنیوی فوائد کی خاطر قحبہ گری پہ مجبور نہ کرو جبکہ وہ خود پاک دامن رہنا چاہتی ہوں۔ اعمش نے ابوسفیان سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی اپنی لونڈی سے کہا کرتا تھا کہ جاؤ اور جا کر ہمارے لیے کچھ کما کر لاؤ۔ اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ۔ اور جو کوئی انھیں مجبور کرے تو اس جبر کے بعد اللہ ان کے لیے غفور رحیم ہے) کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ "ایسی مجبور لونڈیوں کے لیے ایک ذات ہے جو بہت غفور اور نہایت رحیم ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات بتائی ہے کہ زنا پہ مجبور کی جانے والی لونڈی اگر بجبر و اکراہ اس فعل بد کی مرتکب ہو جائے تو اس کی بخشش ہو جائے گی جس طرح اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت میں بیان فرمایا ہے کہ کفر پر اکراہ اس صورت میں کفر کے حکم کو زائل کر دیتا ہے جب مکرہ شخص اپنی زبان سے کفر کا مجبوراً اظہار کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) اس لیے فرمایا کہ اگر لونڈی زنا کا ارادہ کر چکی ہو اور پاک دامن نہ رہنا چاہتی ہو پھر ظاہری طور پر اکراہ کے تحت وہ اس فعل کا ارتکاب کرے تو اپنے اس ارادے کی بنا پر وہ گنہگار قرار پائے گی اور باطنی طور پر اکراہ کا حکم اس سے زائل ہو جائے گا اگرچہ ظاہری طور پر اکراہ کی صورت موجود بھی ہو۔

اسی طرح اس شخص کا حکم ہے جسے کفر پر مجبور کر دیا گیا ہو اور وہ ظاہری طور پر اس سے انکار کر رہا ہو مگر اس نے یہ حرکت اپنے ارادے سے کی ہو، اکراہ کی بنا پر نہ کی ہے تو وہ کافر قرار پائے گا۔ ہمارے اصحاب نے اس شخص کے متعلق بھی یہی کہا ہے جسے اس بات پر مجبور کر دیا جائے کہ وہ اپنی زبان سے یہ اقرار کرے کہ اللہ تین میں سے تیسرا ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے خلاف دریدہ دہنی پر مجبور کر دیا جائے۔ پھر اس کے دل میں یہ خیال گزرے کہ وہ یہ بات کافروں کی نقل میں کہہ رہا ہے یا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے سوا کسی اور محمد نامی شخص کو سب و شتم کر رہا ہے۔ پھر وہ اپنی نیت اور ارادے کو اس چیز کی طرف نہ موڑے اور اپنی زبان سے وہی کلمات

کہہ دے جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو تو وہ کافر ہو جائے گا۔

قول باری ہے: اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق اور حضرت انسؓ کے قول کے مطابق اللہ آسمانوں اور زمین پر رہنے والوں کو ہدایت دینے والا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابوالعالیہ نیز حسن سے مروی ہے کہ اللہ آسمانوں اور زمین کو ستاروں اور شمس و قمر کے ذریعے روشن کرنے والا ہے۔

قول باری ہے: مَثَلُ نُوْرِهٖ، اس کے نور کی مثال حضرت ابی بن کعبؓ اور ضحاک سے مروی ہے کہ (نُوْرِهٖ) میں ضمیر مومن کی طرف راجع ہے۔ اور معنی یہ ہیں کہ "اللہ کی ہدایت کی وجہ سے مومن کے دل کے نور کی مثال یہ ہے"، حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ضمیر اللہ کے نام کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہیں کہ "اللہ کے اس نور کی مثال جس کے ذریعے اس نے مومن کو ہدایت بخشی یہ ہے"۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ نور سے مراد اللہ کی طاعت ہے۔

قول باری ہے: كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ (اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو۔ حضرت ابن عباس اور ابن جریج کا قول ہے کہ مشکوۃ اس طاق کو کہتے ہیں جس میں کوئی سوراخ نہ ہو۔ ایک قول کے مطابق مشکوۃ قندیل کے اس عمودی حصے کو کہتے ہیں جس میں فتیلہ ہوتا ہے اور وہ بھی طاق کی طرح ہوتا ہے۔ حضرت ابی بن کعب سے مروی ہے کہ آیت مومن کے دل کے لیے ضرب المثل ہے۔ مشکوۃ اس کا سینہ، مصباح قرآن اور زجاجہ یعنی فانوس اس کا دل ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ مومن کے اندر چار باتیں ہوتی ہیں۔ اگر اسے کچھ عطا ہو تو شکر کرتا ہے، اگر آزمائش میں مبتلا ہو تو صبر کرتا ہے۔ اگر فیصلہ کرتا ہے تو انصاف کرتا ہے اور اگر زبان سے کچھ بولتا ہے تو سچ بولتا ہے۔

قول باری: نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ (اس طرح) روشنی پر روشنی) کی تفسیر میں انھوں نے کہا کہ مومن پانچ روشنیوں کے درمیان چلتا پھرتا ہے۔ اس کا کلام نور ہے، اس کا عمل نور ہے، اس کا مدخل نور ہے اس کا مخرج نور ہے اور قیامت کے دن کا لوٹنا بھی نور یعنی جنت کی طرف ہوگا۔ قول باری: نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ کی تفسیر میں ایک قول ہے۔ "اللہ کی توحید کی طرف ہدایت پانے کی روشنی جو قرآن کے ذریعہ حاصل ہونے والی ہدایت کی روشنی پر ہوتی ہے، قرآن اللہ کے پاس سے یہ روشنی لے کر آیا ہے"۔ زید بن اسلم نے (نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس کے اجزا ایک دوسرے کو روشن کرتے ہیں۔

بلندئ ذکر کی تشریح

قول باری ہے: فِيْ بُيُوْتٍ اَذِنَ اللّٰهُ اَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ يُسَبِّحُ لَهٗ فِيْهَا

بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ لَّا تُلْهِیْهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللّٰهِ وَاِقَامِ الصَّلٰوةِ
وَاِیْتَآءِ الزَّکٰوةِ - (اس کے نور کی طرف ہدایت پانے والے) ان گھروں میں پائے جاتے ہیں جنھیں بلند
کرنے کا اور جن میں اپنے نام کی یاد کا اللہ نے اذن دیا ہے، ان میں ایسے لوگ صبح و شام اس کی تسبیح
کرتے ہیں جنھیں تجارت اور خرید و فروخت اللہ کی یاد سے اور اقامت نماز و ادائے زکوٰۃ سے غافل
نہیں کر دیتی - ایک قول کے مطابق آیت کے معنی ہیں " وہ چراغ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے ان گھروں میں
پائے جاتے ہیں جنھیں بلند کرنے کا اور جن میں اپنے نام کی یاد کا اللہ نے اذن دیا ہے۔ ایک قول ہے
کہ " یہ چراغ ان گھروں میں روشن کیے جاتے ہیں جنھیں بلند کرنے کا اللہ نے اذن دیا ہے " حضرت ابن عباسؓ
کا قول ہے کہ ان گھروں سے مراد مسجدیں ہیں حسن اور مجاہد کا بھی یہی قول ہے - مجاہد کا قول ہے کہ
اَنْ تُرْفَعَ - کا مفہوم یہ ہے کہ مسجدوں کی عمارتیں بلند بنائی جائیں جس طرح یہ قول باری ہے: وَاِذْ
یَرْفَعُ اِبْرٰهِیْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَاِسْمٰعِیْلُ - (اور یہ کہ ابراہیم اور اسماعیل جب اس گھر کی دیواریں اٹھا
رہے تھے) مجاہد کا یہ قول بھی ہے کہ (اَنْ تُرْفَعَ) کے معنی ہیں " اللہ کے ذکر اور اس کی یاد سے ان کی
عظمت بڑھائی جائے اس لیے کہ مساجد نمازوں کی جگہیں ہوتی ہیں اور ان میں اللہ کا ذکر ہوتا ہے۔

ابن ابی ملیکہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ان سے چاشت کی نماز کے متعلق
پوچھا گیا، انھوں نے فرمایا کہ اس کا ذکر اللہ کی کتاب میں موجود ہے لیکن اسے صرف وہی شخص حاصل کر
سکتا ہے جو قرآن کے بحر بے کنار کا شناور ہوتا ہے۔ اس موقع پر آپ نے یہ آیت تلاوت کی: فِیْ
بُیُوْتٍ اَذِنَ اللّٰهُ اَنْ تُرْفَعَ - ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اَنْ تُرْفَعَ) سے درج بالا
دونوں باتیں مراد لینا جائز ہے یعنی مساجد کی عمارتیں بلند بنائی جائیں اور ان کی تعظیم کی جائے - اس
لیے کہ ان کی تعمیر کا مقصد نماز کی ادائیگی اور اللہ کا ذکر ہے - یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مساجد
کو دنیاوی کاموں سے پاک رکھنا واجب ہے - مثلاً وہاں بیٹھ کر خرید و فروخت کرنا یا چیزیں بنانا
یا خوش گپیوں میں مصروف ہو جانا جو لغو اور بے فائدہ ہوتی ہیں یا احمقانہ حرکتیں کرنا یا اسی قسم کا کوئی اور
کام کرنا - حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا " اپنی مسجدوں کو بچوں اور دیوانوں سے
نیز شور و غل، بیع و شراء اور حدود جاری کرنے سے بچا کے رکھو، جمعہ کے دنوں میں انھیں دھونی دیا
کرو اور ان کے دروازوں پر پانی رکھا کرو " قول باری: یُسَبِّحُ لَهٗ فِیْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ کی
تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور ضحاک سے مروی ہے کہ ان میں اللہ کے لیے صبح و شام نمازیں پڑھی جاتی
ہیں " حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ " قرآن میں مذکور ہر تسبیح سے نماز مراد ہے " قول باری: رِجَالٌ لَّا

تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے۔ بخدا! لوگ بازاروں کے اندر خرید و فروخت میں مصروف رہتے، جب اللہ کا حق آ جاتا یعنی نماز کا وقت ہو جاتا تو سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر اللہ کا حق ادا کرنے میں لگ جاتے، جب اس سے فارغ ہو جاتے تو پھر اپنے کاروبار کی طرف پلٹ آتے۔ عطاء سے منقول ہے کہ اس سے جماعت کے ساتھ فرض نماز ادا کرنا مراد ہے۔

مجاہد نے قول باری: عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے اوقات صلوٰۃ مراد ہے حضرت ابن مسعودؓ نے کچھ لوگوں کو کاروبار میں مصروف دیکھا جب نماز کا وقت آیا تو سب کے سب نماز کے لیے چل دیے، یہ دیکھ کر انھوں نے فرمایا کہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے متعلق ارشاد ربانی ہے: لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ

قول باری ہے اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ کی تسبیح کر رہے ہیں وہ سب جو آسمانوں اور زمین میں ہیں تسبیح اللہ کی ذات کو ان تمام صفات سے پاک کرنے کا نام ہے جو اس کی شایان شان نہ ہوں۔ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ تمام مخلوقات اس کی ذات پر دلالت کی جہت سے اس کی تنزیہ کرتی ہیں۔ اور اللہ کے فرمانبردار ارباب عقول اعتقاد کی جہت سے نیز اس کی شایان شان صفات بیان کر کے اور ناپسندیدہ صفات کی نفی کر کے اس کی تنزیہ کرتے ہیں۔

قول باری ہے: كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهٗ وَتَسْبِيْحَهٗ۔ ہر ایک اپنی نماز اور تسبیح کا طریقہ جانتا ہے) یعنی اللہ تعالیٰ ان لوگوں کی نمازوں کو جانتا ہے جو ان میں سے نماز ادا کرتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ نماز انسان کے لیے ہے اور تسبیح دوسری تمام چیزوں کے لیے۔

قول باری ہے وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ جِبَالٍ فِيْهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيْبُ بِهٖ مَنْ يَّشَآءُ وَيَصْرِفُهٗ عَنْ مَّنْ يَّشَآءُ۔ اور وہ آسمان سے ان پہاڑوں کی بدولت جو اس میں بلند ہیں اولے برساتا ہے اور پھر جسے چاہتا ہے اس کا نقصان پہنچاتا ہے اور جسے چاہتا ہے اس سے بچا لیتا ہے) ایک قول کے مطابق پہلا حرف مِنْ ابتدائے غایت کے لیے ہے اس لیے کہ ابتدا آسمان سے نازل کرنے کے ساتھ ہوتی ہے دوسرا حرف مِنْ تبعیض کے لیے ہے اس لیے کہ اولے ان پہاڑوں کا ایک حصہ ہیں جو آسمانوں میں بلند ہیں۔ تیسرا حرف مِنْ جنس کو بیان کرنے کے لیے ہے کیونکہ ان پہاڑوں کی جنس اولوں کی جنس میں سے ہے۔

قول باری ہے: وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ۔ اور اللہ نے ہر جاندار ایک طرح کے پانی سے پیدا کیا) ایک قول کے مطابق تخلیق کی بنیاد پانی پر رکھی گئی، پھر اس پانی کو آگ میں تبدیل کر دیا گیا اور

اس سے جنوں کی تخلیق ہوئی، پھر اسے ہوا میں تبدیل کر دیا گیا اور اس سے فرشتوں کی تخلیق ہوئی اور پھر اسے مٹی میں تبدیل کر کے اس سے آدم کی تخلیق کی گئی۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس مخلوق کا ذکر کیا جو دو پاؤں پر چلتا ہے اور اس کا جو چار پاؤں کے سہارے چلتا ہے لیکن چار سے زائد پیر رکھنے والوں کا ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ ایسا جانور دیکھنے میں چار پاؤں پر ہی چلتا نظر آتا ہے اس لیے اس کا ذکر چھوڑ دیا کیونکہ جہاں تک عبرت حاصل کرنے کا تعلق ہے چار پایہ جاندار کے ذکر اس کے لیے کافی سمجھا گیا۔

جس شخص کو حاکم کی عدالت میں طلب کیا جائے اسے وہاں جانا لازم ہے

قول باری ہے (وَاِذَا دُعُوۡٓا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوۡلِہٖ لِیَحۡکُمَ بَیۡنَہُمۡ اِذَا فَرِیۡقٌ مِّنۡہُمۡ مُّعۡرِضُوۡنَ۔ جب ان کو بلایا جاتا ہے اللہ اور رسول کی طرف تاکہ رسول ان کے آپس کے مقدمے کا فیصلہ کریں تو ان میں سے ایک فریق کترا جاتا ہے) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے پر اپنے کسی حق کے سلسلے میں دعویٰ دائر کردے اور اسے حاکم کی عدالت میں پیش ہونے کے لیے کہے تو مدعیٰ علیہ پر اس کے ساتھ حاکم کی عدالت میں پیش ہونا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ قول باری: وَاِذَا دُعُوۡٓا اِلَی اللّٰہِ۔ کے معنیٰ "الی حکم اللّٰہ" کے ہیں یعنی جب انھیں اللہ کے حکم اور فیصلے کی طرف بلایا جاتا ہے، یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص حاکم کی عدالت میں پہنچ کر کسی دوسرے پر اپنے حق کا دعویٰ دائر کردے تو حاکم پر مدعا علیہ کو بلوانا اور عدالت میں حاضر کرنا لازم ہوگا۔ حاکم مدعا علیہ کے کام کاج اور مصروفیتوں میں حائل ہوکر اسے پہلے مقدمے کی پیروی کرنے کے لیے کہے گا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم الحربی نے، انھیں عبداللہ بن شبیب نے، انھیں ابوبکر بن شیبہ نے، انھیں فلیح نے، انھیں محمد بن جعفر نے یحییٰ بن سعید اور عبیداللہ بن عمر سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ اغر جہنی نے کہا۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر ایک شخص کے خلاف کھجوروں کے آدھے حصے کے سلسلے میں دعویٰ دائر کیا۔ آپ نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا: ان کے ساتھ چلے جاؤ اور مدعا علیہ سے ان کا حق لے کر انھیں دے دو۔" ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحٰق التستری نے، انھیں رجاء الحافظ نے، انھیں شاہین نے، انھیں روح بن عطاء نے اپنے والد سے، انھوں نے حسن سے، انھوں نے حضرت سمرۃؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من دعی الی سلطان فلم یجب فھو ظالم لا حق لہ جس شخص کو سلطان کی طرف سے بلاوا آیا اور وہ حاضر نہ ہو تو ایسا شخص ظالم ہوگا اور اس کا کوئی حق نہیں ہوگا)

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن عبدوس بن کامل نے، انھیں عبدالرحمٰن بن صالح نے، انھیں یحییٰ نے ابوالاشہب سے اور انھوں نے حسن سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من دعی الی حاکم من حکام المسلمین فلم یجب فھو ظالم ولا حق له جس شخص کو کسی مسلمان حاکم کی طرف سے بلاوا آیا اور وہ حاضر نہ ہوا تو ایسا شخص ظالم ہوگا اور اس کا کوئی حق نہیں ہوگا۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں خطاب کے بھائی محمد بن بشر نے، انھیں محمد بن عباد نے، انھیں حاتم نے عبداللہ بن محمد بن یحییٰ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوحدرد سے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھ پر ایک یہودی کے چار درہم قرض تھے۔ یہودی نے میرے خلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جاکر دعویٰ دائر کر دیا اور کہا کہ اس شخص کے ذمہ میرے چار درہم ہیں جو یہ دبا گیا ہے۔ آپ نے یہ سن کر مجھ سے فرمایا۔ "اس کا حق اسے دے دو۔" میں نے عرض کیا "قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا، مجھے اس رقم کی ادائیگی کی استطاعت نہیں ہے۔" آپ نے یہ سن کر فرمایا: "اسے اس کا حق دے دو۔" میں نے پھر اپنا جملہ دہرایا۔ آپ نے پھر مجھے اس کا حق اسے دینے کا حکم دیا۔ میں اس یہودی کو ساتھ لے کر بازار کی طرف نکل گیا۔ اس وقت میرے سر پر پگڑی تھی اور بدن پر ایک چادر تھی جسے میں نے ازار کے طور پر باندھ رکھا تھا۔ میں نے پگڑی کو ازار کے طور پر باندھ لیا۔ یہودی نے کہا کہ اس چادر کا میں خریدار ہوں، چنانچہ اس نے چار درہم میں وہ چادر مجھ سے خرید لی۔ یہ روایات آیت کے مضمون پر یکساں طور پر دلالت کرتی ہیں۔

مقدمات کے لیے عدالت بلائے تو حاضری واجب ہے

قول باری ہے: إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا. ایمان لانے والوں کا کام تو یہ ہے کہ جب وہ اللہ اور رسول کی طرف بلائے جائیں تاکہ رسول ان کے مقدمے کا فیصلہ کرے تو وہ کہیں کہ ہم نے سنا اور اطاعت کی۔ اس میں اس مضمون کی تاکید ہے جو پہلے گزر چکا ہے، وہ یہ کہ جب حاکم کی طرف سے مقدمات کے سلسلے میں بلاوا آئے تو حاضری دینا واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بلاوے پر حاضری دینے کو اہل ایمان کی صفت گنوایا ہے۔ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو بلایا جائے اس پر ابتدائی مرحلے میں اپنے قول کے ذریعے اس بلاوے کا جواب دینا واجب ہے جس کی صورت یہ ہے کہ بلاوے کا حکم سن کر "سمعنا واطعنا" کہے اور پھر قاصد کے ساتھ حاکم کی طرف چل دے۔

قول باری ہے: وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ لَئِنْ اَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لَّا تُقْسِمُوْا طَاعَةٌ مَّعْرُوْفَةٌ (یہ منافق) اللہ کے نام سے کڑی کڑی قسمیں کھا کر کہتے ہیں کہ آپ حکم دیں تو ہم گھروں سے نکل کھڑے ہوں۔ ان سے کہو قسمیں نہ کھاؤ، تمہاری طاعت کا حال معلوم ہے" مجاہد کا قول ہے۔ یہ تمہاری زبانی طاعت ہے جس کا حال معلوم ہے، یہ عقیدے کی بنیاد پر طاعت نہیں ہے" اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعے ان کی جھوٹی قسموں کی خبر دی ہے۔ ایک قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ طاعت اور بھلی بات تمہاری ان قسموں سے بہتر ہے۔

خدا کی زمین میں اصل خلیفہ کون ہے؟

قول باری ہے: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ۔ اللہ نے وعدہ فرمایا ہے تم میں سے ان لوگوں کے ساتھ جو ایمان لائیں اور نیک عمل کریں کہ وہ ان کو زمین میں خلیفہ بنائے گا۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس وعدے کو ایک متعین گروہ کے ساتھ: اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ! فرما کر خاص کر دیا پھر اس نے اس گروہ یعنی صحابہ کرام کے ساتھ کیے گئے جس وعدے کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے خبر دی تھی واقعاتی طور پر وہ حرف بحرف درست ثابت ہوئی۔ اس میں خلفاء اربعہ کی خلافت کی صحت پر بھی دلالت موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حسب وعدہ انھیں زمین میں خلافت عطا فرمائی تھی اور تملیہ دیا تھا۔ ان میں حضرت معاویہؓ شامل نہیں ہیں کیونکہ آیت کے نزول کے وقت یہ ایمان نہیں لائے تھے۔

غلاموں اور لونڈیوں نیز بچّوں کا گھروں میں جانے کے لیے اذن طلب کرنے کا بیان

قول باری ہے: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْکُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو، لازم ہے کہ تمھارے مملوک اور تمھارے وہ بچے جو ابھی عقل کی حد کو نہیں پہنچے ہیں، تین اوقات میں اجازت لے کر تمھارے پاس آیا کریں تا آخر آیت۔ لیث بن سلیم نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نیز سفیان نے ابوحصین سے اور انھوں نے ابوعبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ قول باری: لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ عورتوں یعنی لونڈیوں کے ساتھ خاص ہے، مرد یعنی غلام دن اور رات کے دوران ہر حال میں اجازت لے کر آئیں گے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس تاویل پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر عورتیں تنہا ہوں تو ان پر لفظ "الذین" کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ ایسے موقع پر "اللائی" کا لفظ استعمال ہوتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے: وَاللّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر لفظ ممالیک کے ساتھ تعبیر کی جائے تو یہ استعمال درست ہوتا ہے جس طرح اس وقت بھی یہ استعمال درست ہوتا ہے جب لفظ اشخاص کے ذریعے عورتوں سے تعبیر کی جاتی ہے اسی طرح مؤنث کے لیے مذکر کا صیغہ لانا درست ہوتا ہے جب ممالیک کے لفظ کے ساتھ عورتوں سے تعبیر کی جائے۔ نساء کے لفظ نیز اماء کے لفظ سے تعبیر کی صورت میں یہ بات درست نہیں ہوتی۔ اس استعمال کے درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تذکیر و تانیث لفظ کے تابع ہوتی ہے۔ جس طرح آپ کہتے ہیں "ثلاث مصاحف" (تین جلدیں) لیکن اگر آپ ازار یعنی تہمد سے تعبیر کریں گے تو اس کے لیے عدد اور معدود کے اندر تذکیر کے قاعدے کے مطابق "ثلاثة ازر" (تین تہمد) کہیں گے۔ اس لیے ظاہر بات یہ ہے کہ یہاں لونڈیاں اور غلام دونوں مراد ہیں۔ یہ بات نہیں کہ اس بنا پر غلام مراد نہ ہوں کہ انھیں تو ہر وقت اجازت لے کر اندر آنے کا حکم ہے۔ اس حکم کی یہ صورت تخلیہ کے تین اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے

کا حکم ہے، اس حکم کی یہ صورت تخلیہ کے تین اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے کے حکم کو صرف لونڈیوں تک محدود کرنے کی موجب نہیں ہے۔ بلکہ اس میں غلام بھی داخل ہیں کیونکہ جب انھیں ہر وقت اجازت لینے کا حکم ہے تو تخلیہ کے ان تین اوقات میں بطریق اولیٰ اجازت لینے کا حکم ہوگا۔ اس لیے استیذان کے اس حکم میں دونوں شامل ہوں گے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابن السرح اور صباح بن سفیان اور ابن عبدہ نے، (حدیث کے الفاظ ابن عبدہ کی روایت کے مطابق ہیں)، انھیں سفیان نے عبیداللہ بن ابی یزید سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ اکثر لوگ اپنے غلاموں اور لونڈیوں کو استیذان کی آیت پر عمل پیرا ہونے کا حکم نہیں دیتے لیکن میں تو اپنی اس لونڈی کو بھی اجازت لے کر اندر آنے کا حکم دیتا ہوں"۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے، عمرو بن ابی عمرو سے، انھوں نے عکرمہ سے کہ عراق کے چند لوگوں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آیت استیذان کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے، ہمیں اس میں جو حکم ملا ہے وہ تو اپنی جگہ ہے لیکن اس پر عمل کوئی نہیں کرتا۔ پھر ان لوگوں نے قول باری: يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) تا (عَلِيمٌ حَكِيمٌ) کی تلاوت کی، ان کی بات سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "اللہ بڑا حلیم ہے اہل ایمان پر بڑا رحیم ہے، وہ پردہ پوشی چاہتا ہے۔ ایسا وقت بھی آیا تھا کہ گھروں میں نہ پردے تھے اور نہ ہی کوئی آڑ، پھر کوئی نوکر، یا بچہ یا کوئی رشتہ دار یتیم بچی گھر میں ایسے وقت داخل ہو جاتی جب میاں بیوی ہمبستری میں مشغول ہوتے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے تخلیہ کے ان اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے کا حکم دیا۔ پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ فراخی کی بنا پر گھروں میں پردے بھی لگ گئے۔ اس کے بعد پھر مجھے اس آیت پر عمل کرتا ہوا کوئی نظر نہیں آیا"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسی روایت کے بعض طرق میں جس کے راوی سلیمان بن بلال ہیں، انھوں نے عمرو بن ابی عمرو سے روایت کی ہے، حضرت ابن عباسؓ کے یہ الفاظ مذکور ہیں۔ "جب اللہ تعالیٰ نے فراخی اور خوش حالی عطا کردی اور لوگوں نے اپنے گھروں میں پردے لگالیے اور آڑ کھڑے کردیے تو انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ آیت استیذان میں اللہ تعالیٰ نے جو حکم دیا تھا اس پر اب عمل کرنے کی ضرورت باقی نہ رہی"۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بات بتائی ہے کہ آیت میں اجازت طلب کر کے اندر آنے کا حکم ایک سبب کے ساتھ تعلق رکھتا تھا جب سبب زائل ہوگیا تو حکم بھی ختم ہوگیا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ

کے نزدیک آیت منسوخ نہیں ہوئی ہے اور اگر یہ سبب پھر پیدا ہو جائے تو حکم دوبارہ لوٹ آئے گا۔ شعبی کا قول بھی ہے کہ آیت منسوخ نہیں ہے، اس کی نظیر وہ آیت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے عقد موالات کی بنا پر میراث کی فرضیت کا حکم دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے: وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ. اور جن لوگوں سے تمہارے عہد و پیمان ہیں انہیں ان کا حصہ دو۔ اس حکم کے تحت عقد موالات کی بنا پر لوگ ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ لیکن جب نسب کی بنیاد پر میراث کی فرضیت ہوگئی تو پھر نسبی رشتہ دار موالات کے تحت تعلق رکھنے والے انسان سے بڑھ کر میراث کے حق دار ہوگئے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ درج بالا آیت منسوخ ہوگئی بلکہ اب صورت یہ ہوگئی کہ جب نسبی رشتہ دار موجود نہیں ہوں گے تو عقد موالات کے تحت تعلق والا شخص یا اشخاص جائداد کے وارث قرار دئے جائیں گے۔

جابر بن یزید نے قول باری (لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد وہ بچے اور بچیاں ہیں جو سمجھدار تو ہیں لیکن ابھی بلوغت کو نہیں پہنچے ہیں وہ اپنے والدین کے پاس اندر آنے کے لیے تین اوقات میں اجازت حاصل کریں گے۔ فجر کی نماز سے پہلے، دوپہر کو قیلولہ کے وقت اور عشاء یعنی عتمہ کی نماز کے بعد۔ پھر یہ بچے جب بالغ ہو جائیں گے تو وہ بھی پہلے لوگوں یعنی اپنے بالغ بھائی بہنوں کی طرح اندر آنے کے وقت اجازت لے کر آئیں گے خواہ کسی وقت بھی آئیں۔ ابن جریج نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ (الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) سے تمہارے غلام مراد ہیں اور (وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ) سے تمہارے آزاد مراد ہیں۔ عطاء بن ابی رباح سے بھی اسی قسم کی تفسیر منقول ہے۔ لیکن بعض حضرات نے اس تاویل پر تنقید کی ہے کیونکہ اپنی مالکن پر نظر ڈالنے کی حرمت کے سلسلے میں بالغ غلام کا وہی حکم ہے جو بالغ آزاد شخص کا ہے۔ پھر وہ استیذان کے حکم میں بچوں کے ساتھ کس طرح شامل ہو سکتا ہے جو سرے سے مکلف ہی نہیں ہیں۔ ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہاں نابالغ غلام اور لونڈیاں نیز ہمارے وہ چھوٹے بچے مراد ہیں جو ابھی تک بلوغت کی حد کو نہیں پہنچے ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ اس آیت کی قرأت لیستاذنکم الذین لم یبلغوا الحلم مما ملکت ایمانکم کی ترتیب میں کرتے تھے۔ سعید بن جبیر اور شعبی کا قول ہے کہ اس آیت پر عمل کرنے میں لوگوں نے سستی کا مظاہرہ کیا ہے ورنہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی۔ ابوقلابہ کا قول ہے کہ آیت کا حکم واجب نہیں ہے۔ جس طرح اس قول باری میں ہے: وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ۔ اور جب تم آپس میں خرید و فروخت کرو تو گواہ بنا لیا کرو۔ قاسم بن محمد کا قول ہے کہ ہر تخلیہ کے وقت اجازت طلب

نہ ہوگا اس کے بعد بلا اجازت اس کا آنا جانا ہوگا" یعنی غلام اور لونڈی تخلیہ کے اوقات نیز کپڑے اتار کر آرام کرنے کے اوقات میں اجازت لے کر اندر آئیں گے کیونکہ یہ پردے اور تخلیہ کے اوقات ہیں۔ ان اوقات کے بعد اگر وہ بلا اجازت آئیں تو اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ایک دوسرے کے پاس بار بار آنا پڑتا ہے اور نوکر چاکر نیز بچے وغیرہ اندر آنے جانے سے باز نہیں رہ سکتے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے متعلق فرمایا ہے: انها من الطوافین علیکم والطوافات۔ بلی ان مردوں اور عورتوں میں شامل ہے جنھیں تمھارے پاس بار بار آنا پڑتا ہے۔ یعنی بلی کو گھر میں داخل ہونے سے روکنا ناممکن ہے۔ ایک روایت ہے کہ کسی شخص نے حضرت عمرؓ سے یہ پوچھا کہ آیا میں اپنی والدہ کے پاس بھی اندر جانے کی اجازت لے کر جاؤں؟ تو آپ نے فرمایا "ہاں" حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا بھی یہی قول ہے۔

فصل

قول باری: وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ) اس قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے کہ اگر ایک نوجوان کو احتلام نہ ہو تو اس کے لیے بلوغت کی حد پندرہ برس ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ ایک لڑکا جب حد بلوغت کو نہ پہنچا ہو تو اللہ تعالیٰ نے اس سلسلے میں پندرہ برس کی عمر کو پہنچنے والے اور نہ پہنچنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مختلف طرق سے مروی ہے کہ (رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتّٰی یستیقظ وعن المجنون حتّٰی یفیق وعن الصبی حتی یحتلم۔ تین افراد مرفوع القلم ہیں۔ نیند میں پڑا ہوا انسان جب تک بیدار نہ ہو جائے، جنون کا مریض جب تک اسے افاقہ نہ ہو جائے اور بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے) آپ نے پندرہ برس کی عمر کو پہنچنے والے اور نہ پہنچنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت منقول ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ جنگ اُحد کے موقع پر انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا اس وقت ان کی عمر چودہ برس تھی۔ آپ نے انھیں جنگ میں شرکت کی اجازت نہیں دی۔ پھر غزوۂ خندق کے موقعہ پر پیش ہوئے اس وقت عمر پندرہ برس تھی آپ نے انھیں جنگ میں شرکت کی اجازت دے دی۔ لیکن اس روایت میں فنی لحاظ سے اضطراب ہے کیونکہ غزوۂ خندق ۵ھ میں اور غزوۂ احد ۳ھ میں پیش آیا تھا اس حساب سے ان دونوں کے درمیان ایک سال کا فرق نہیں ہو سکتا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ جنگ میں شرکت کی اجازت کا بلوغت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ ایک بالغ انسان کو جسمانی کمزوری کی بنا پر شرکت سے منع کر دیا جاتا ہے اور ایک نابالغ کو جسمانی قوت کی بنا پر شرکت کی اجازت دے دی جاتی ہے کیونکہ وہ ہتھیار اٹھانے اور دشمن سے دو دو ہاتھ کرنے کے قابل ہوتا ہے۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سمرہ بن جندب کو واپس کر دیا تھا اور رافع بن خدیج کو

لشکر میں شامل کر لیا تھا۔ جب آپ سے یہ عرض کیا گیا کہ سمرہ تو رافع کو کشتی میں پچھاڑ دیتے ہیں تو آپ نے دونوں میں کشتی کرائی اور حضرت سمرہ نے حضرت رافع کو پچھاڑ دیا جس پر آپ نے انھیں بھی جنگ میں شرکت کی اجازت دے دی اور ان سے ان کی عمر کے بارے میں نہیں پوچھا۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ ذکر ہی نہیں ہے کہ آپ نے ان سے جنگ احد یا جنگ خندق کے موقع پر شرکت کے مسئلے میں ان سے ان کی عمر پوچھی ہو بلکہ آپ نے تو جسمانی قوت وضعف کے لحاظ سے ان کی حالت کا اعتبار کیا تھا۔ اس لیے اس بنا پر عمر کا اعتبار کرنا غلط ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقعہ پر حضرت ابن عمرؓ کو واپس کر دیا تھا اور دوسرے موقعہ پر شرکت کی اجازت دے دی تھی۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ احتلام ہو جانا بلوغت کی پکی علامت ہے۔ البتہ اس صورت میں اختلاف رائے ہے جب ایک نوجوان پندرہ برس کی عمر کو پہنچ گیا ہو لیکن اسے ابھی تک احتلام نہ ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ ایسا لڑکا جب تک اٹھارہ سال مکمل نہیں کرے گا اس وقت تک وہ بالغ قرار نہیں دیا جائے گا۔ لڑکی کے لیے سترہ سال کی عمر شرط ہے۔ امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی پندرہ برس کی عمر کو پہنچ کر دونوں بالغ ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے استدلال میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا حوالہ دیا ہے۔

ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے کہ اس روایت کی اس امر پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ حد بلوغ پندرہ برس ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آپ نے حضرت ابن عمرؓ سے نہ عمر پوچھی تھی اور نہ ہی یہ سوال کیا تھا کہ تمہیں احتلام ہوا ہے یا نہیں۔ ہماری اس وضاحت سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ پندرہ برس کی عمر بلوغت کی حد نہیں ہے نیز ظاہر قول باری (وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْکُمْ) بھی اس کی نفی کر رہا ہے تو حد بلوغت کو ثابت کرنے کا ایک ہی طریقہ رہ گیا اور وہ یہ ہے کہ اس میں اجتہاد سے کام لیا جائے کیونکہ بلوغت ہی کم سنی اور بڑی عمر کے درمیان حد فاصل ہے۔ ہم صغر یعنی کم سنی اور کبر یعنی بڑی عمر کے مفہوم سے پوری طرح آگاہ ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان بلوغت رابطہ کا کام دیتی ہے۔ اس لیے اجتہاد کے ذریعے اس کا پتہ چلانا درست ہوگا۔

ہماری اس وضاحت کی روشنی میں اجتہاد کے ذریعے بلوغت کے قائل پر کوئی اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا جس طرح اس مجتہد پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا جو مستہلکات یعنی صرف ہو جانے والی اشیاء کی تقویم نیز مہر مثل اور ایسی دیتوں کی تعیین میں اپنے اجتہاد سے کام لیتا ہے جن کی مقداروں کے سلسلے میں شریعت کی طرف سے کوئی ہدایت اور رہنمائی یا دلیل موجود نہیں ہوتی۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جب مجتہد کسی نوعیت کی ترجیح کی بنیاد پر ایک

خاص مقدار کا تعین کر دے تو یہی بات اس کی رائے میں دوسری مقداروں پر اس مقدار کی تغلیب کی موجب قرار دے دی جائے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمیں معلوم ہے کہ عادۃً پندرہ برس کی عمر بلوغت کی حد ہوتی ہے اور ایسے امور جن کے تعین میں عادات کا اعتبار کیا جاتا ہے ان میں کمی بیشی کی گنجائش ہوتی ہے ، ہمیں ایسے افراد بھی ملتے ہیں جو بارہ برس کی عمر میں بالغ ہو جاتے ہیں۔ ہم نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ پندرہ برس کی عمر جو بلوغت کی معتاد عمر ہے اس میں کمی بیشی کی گنجائش ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے بلوغت کی اس معتاد عمر میں اضافے کو اس میں کمی کی طرح قرار دیا ہے۔ یہ اضافہ تین برس کا ہوتا ہے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہ بنت جحش سے یہ فرما کر کہ تحیضین فی علم اللہ ستا او سبعا کما تحیض النساء فی کل شھر۔ اللہ کے علم کے مطابق تم حیض کے چھ یا سات دن گزارو گی جس طرح عورتیں ہر ماہ گزارتی ہیں) جب عورتوں کے حیض کی معتاد مقدار چھ یا سات دن مقرر کر دی تو یہ حکم اس امر کا مقتضی ہو گیا کہ یہ مدت ساڑھے چھ دنوں کی بن جائے کیونکہ ساتویں دن کا معاملہ مشکوک ہو گیا تھا جس کا اظہار حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول (ستّا او سبعًا) کے ذریعے فرما دیا ہے پھر ہمارے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ معتاد مدت، سے کم کی مقدار ساڑھے تین دن ہوتی ہے کیونکہ ہمارے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔ اس طرح معتاد مدت پر اضافہ اس مدت سے کم کے مقابل قرار دیا گیا۔ اس بنا پر ہمارے زیر بحث مسئلے یعنی بلوغت کے بارے میں معتاد مدت پر اضافہ کا اسی طرح اعتبار کرنا واجب ہو گیا۔

لڑکے کی بلوغت کب ہو گی؟

امام ابوحنیفہ سے لڑکے کی بلوغت کے لیے انیس سال کی روایت بھی منقول ہے اسے ہم اٹھارہ سال پورا کر کے انیسویں سال میں داخل ہونے پر محمول کریں گے۔

انبات یعنی موئے زیر ناف اُگ آنے پر بلوغ یا عدم بلوغ کے حکم کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے اسے بلوغت کی نشانی قرار نہیں دیا ہے جبکہ امام شافعی اسے نشانی قرار دیتے ہیں ظاہر قول باری (وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْکُمْ) احتلام نہ ہونے کی صورت میں انبات کو بلوغت قرار دینے کی اسی طرح نفی کرتی ہے جس طرح پندرہ برس کی عمر کو بلوغت قرار دینے کی نفی کر رہا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (رفع القلم عن ثلاث .... وعن الصبی حتی یحتلم) بھی اس کی نفی کر رہا ہے۔ استفاضہ کی بنیاد پر اس حدیث کا درجہ مقبول حدیث کا ہے اس پر سلف اور

سب کا عمل رہا ہے کہ نائم، مجنون اور بچے مرفوع القلم ہوتے ہیں۔

جن حضرات نے انبات کو بلوغت کی نشانی قرار دیا ہے انھوں نے عبدالملک بن عمیر کی روایت سے استدلال کیا ہے۔ انھوں نے یہ روایت عطیۃ القرظی سے نقل کی ہے اور عطیہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے بنو قریظہ کے ان تمام لوگوں کو قتل کر دینے کا حکم دیا تھا جن کے موئے زیر ناف اُگ آئے تھے اور جن کے نہیں اُگے تھے انھیں زندہ رہنے دیا تھا۔ عطیہ قرظی کہتے ہیں کہ لوگوں نے میری تفتیش بھی کی، اور میرے اندر انبات نہ پاکر مجھے زندہ رہنے دیا۔ یہ ایسی روایت ہے کہ اس کی بنیاد پر کوئی شرعی مسئلہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ حدیث کا راوی عطیہ مجہول ہے اور صرف اسی روایت میں اس کا نام آتا ہے۔ خاص طور پر جبکہ یہ روایت آیت سے متصادم ہے نیز حدیث سے بھی جس میں احتلام کے بغیر کی نفی کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ آپ نے تمام لوگوں کو قتل کرنے کا حکم دے دیا تھا جن کے موئے زیر ناف پر استرا پھر چکا تھا۔ اور بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں کہ جن کے ازار سبز ہوں یعنی ازار کے نیچے موئے زیر ناف اُگا ہو۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ایک انسان اس حالت کو اسی وقت پہنچتا ہے جب وہ بالغ ہو چکا ہو۔ اور استرے کا استعمال اسی وقت ہوتا ہے جب انسان پورا مرد بن جاتا ہے۔ آپ نے انبات اور استرے کے استعمال کو عمر کی اس حد تک پہنچ جانے کے لیے کنایہ قرار دیا جس کا ہم نے عمر کے سلسلے میں ذکر کیا ہے یعنی اٹھارہ برس یا اس سے زائد۔ عقبہؓ بن عامر اور ابوبصرہ غفاری کے متعلق روایت ہے کہ انھوں نے مالِ غنیمت میں اس شخص کا حصہ بھی رکھا تھا جس کا موئے زیر ناف اُگ آیا تھا۔ لیکن اس روایت کی اس امر پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ انھوں نے انبات کو بلوغت قرار دیا تھا کیونکہ بچوں کو مالِ غنیمت میں سے رضخ یعنی کچھ تھوڑا سا دے دینا بھی جائز ہوتا ہے۔ سلف کے ایک گروہ سے طولِ قامت کے اعتبار کی روایت بھی منقول ہے۔ لیکن فقہاء نے اس اعتبار کو قبول نہیں کیا ہے۔

محمد بن سیرین نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے پاس ایک لڑکا چوری کے الزام میں پکڑ کر لایا گیا۔ آپ نے اس کے قد کی پیمائش کا حکم دیا۔ پیمائش ایک پورہ کم نکلی آپ نے اسے چھوڑ دینے کا حکم دیا۔ قتادہ نے خلاص سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب ایک لڑکا پانچ بالشت کا ہو جائے تو اس پر حد جاری ہو جائیں گے۔ اس سے قصاص لیا جائے گا اور اس کے قاتل سے بھی قصاص لیا جائے گا اور اگر پانچ بالشت سے کم قد کے لڑکے کو کوئی شخص لڑکے کے گھر والوں کی اجازت کے بغیر اپنے ساتھ جرم میں شریک کرے گا تو وہ تاوان بھرے گا۔ ابن جریج نے

ابن ابی ملیکہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے پاس عمر بن ابی ربیعہ کے ایک دزد رکو پکڑ کر لایا گیا جس نے چوری کی تھی۔ آپ نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا اور فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے انھیں اہل عراق کے ایک لڑکے کے متعلق چوری کے سلسلے میں لکھا تھا کہ اس کے قد کی پیمائش کی جائے۔ پیمائش کرنے پر وہ ایک پورہ کم نکلا چنانچہ اس کا نام نمیلہ پڑ گیا۔ انملہ انگلی کے پورے کو کہتے ہیں۔ ان روایات پر ابوبکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اقوال شاذہ ہیں اور ان کی اسانید بھی ضعیف ہیں سلف سے ایسے اقوال کا وجود بعید از قیاس ہے۔ کیونکہ قد کی لمبائی یا کوتاہی نہ تو بلوغت کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور نہ ہی اس کی نفی پر۔ اس لیے کہ ایک انسان بیس برس کا ہو کر بھی ٹھگنے قد کا ہو سکتا ہے اور پندرہ برس کی عمر کو پہنچنے سے قبل بلوغت سے پہلے اس کا قد اونچا ہو سکتا ہے۔ قول باری (وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْکُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو لڑکا بالغ نہ ہوا ہو لیکن اس میں عقل و شعور پیدا ہو چکا ہو اسے شریعت کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا جائے گا اور قبائح کے ارتکاب سے روکا جائے گا اگرچہ وہ اہل تکلیف یعنی مکلفین میں شمار نہیں ہو گا لیکن تعلیم کے طور پر اسے یہ حکم دیا جائے گا جس طرح اللہ تعالیٰ نے ایسے لڑکوں اور لڑکیوں کو تخلیہ کے اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے کا حکم دیا ہے۔

عبدالملک بن الربیع بن سبرہ الجہنی سے روایت ہے جو انھوں نے اپنے والد اور دادا کے واسطوں سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا بلغ الغلام سبع سنین فمروہ بالصلوٰۃ واذا بلغ عشراً فاضربوہ علیھا۔ جب لڑکا سات برس کا ہو جائے تو اسے نماز پڑھنے کے لیے کہو اور جب اس کی عمر دس برس ہو جائے اور وہ نماز میں کوتاہی کرے تو اس کی پٹائی کرو)

عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور دادا کے واسطوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا ہے (مروا صبیانکم بالصلوٰۃ اذا بلغوا سبعاً واضربوھم علیھا اذا بلغوا عشراً وفرقوا بینھم فی المضاجع۔ جب تمھارے بچے سات برس کے ہو جائیں تو انھیں نماز پڑھنے کے لیے کہو اور جب دس برس کو پہنچ جائیں تو نماز میں کوتاہی پر ان کی پٹائی کرو۔ اس عمر میں ان کے بستر الگ الگ کر دو) حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نماز کے معاملے میں اپنے بچوں پر کڑی نظر رکھو؟ نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بچہ جب اپنے دائیں بائیں میں امتیاز کرنا سیکھ لے تو وہ نماز سیکھنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ حاتم بن اسماعیل نے جعفر بن محمد سے روایت کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے کہ علی بن الحسین بچوں کو ظہر اور عصر نیز مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ ان سے

جب یہ پوچھا گیا کہ اس طرح بچے وقت کے بغیر نماز ادا کرتے ہیں تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ بات ان کے نماز نہ پڑھنے سے بہتر ہے۔

ہشام بن عروہ نے روایت کی ہے کہ عروہ اپنے بچوں کو اس وقت نماز پڑھنے کا حکم دیتے جب ان کے اندر نماز کی سمجھ پیدا ہو جاتی اور روزہ رکھنے کے لیے اس وقت کہتے جب ان میں روزہ رکھنے کی طاقت پیدا ہو جاتی۔ ابو اسحاق نے عمرو بن شرحبیل سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ "جب بچہ دس برس کا ہو جائے تو اس کے نامۂ اعمال میں اس کی نیکیاں لکھی جاتی ہیں اور جب تک بالغ نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی بدیاں نہیں لکھی جاتیں"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لڑکے کو نماز کا حکم تعلیم کے طور پر اور عادی بنانے کی خاطر دیا جاتا ہے تاکہ اسے نماز پڑھنے کی مشق ہو جائے اور بالغ ہونے کے بعد اس کے لیے نماز کی ادائیگی آسان ہو جائے اور طبیعت میں نماز کی طرف سے کم از کم بے رغبتی پیدا ہو۔ یہی کیفیت شراب نوشی اور دوسری منہیات سے روکنے کی بھی ہے اس لیے کہ اگر اسے بچپن ہی سے نیکیوں کا حکم نہیں دیا جائے گا اور برائیوں سے روکا نہیں جائے گا بلکہ اسے اپنی مرضی کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جائے گا تو بالغ ہو کر ان برائیوں سے پیچھا چھڑانا اور نیکیوں کی طرف مائل ہونا اس کے لیے مشکل ہو جائے گا۔

قول باری ہے: قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا (اپنی جانوں اور اپنے گھر والوں کو آگ سے بچاؤ) اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے "انھیں ادب سکھاؤ اور علم پڑھاؤ"۔ بچے اگرچہ مکلف نہیں ہوتے لیکن اس کے باوجود انھیں کفر اور شرک کے اعتقاد اور ان کے اظہار سے انھیں روکا جاتا ہے یہی بات احکام شرائع کے سلسلے میں بھی ضروری ہے۔

قول باری: وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ) تا آخر آیت کا مفہوم یہ ہے کہ بچے جب سمجھ اور شعور کی عمر کو پہنچ جائیں تو انھیں بھی تمام اوقات میں اجازت لے کر اندر آنا چاہیے جس طرح ان سے پہلے لوگوں کے لیے یہ ضروری ہے جن کا ذکر اس قول باری میں ہے (لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَهْلِهَا) آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ احتلام بلوغت کی نشانی ہے۔

قول باری ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ۔ ان کے بعد وہ بلا اجازت آئیں تو نہ تم پر کوئی گناہ ہے نہ ان پر، تمھیں ایک دوسرے کے پاس بار بار آنا ہی ہوتا ہے) یعنی تخلیہ اور پردے کے ان تین اوقات کے بعد لونڈیوں

کے لیے نیز ان کے لیے جو ابھی عقل اور سمجھ کی حد کو نہ پہنچے ہوں اجازت لیے بغیر اندر آنا درست ہے کیونکہ یہ تین اوقات تخلیہ اور کپڑوں کے بغیر آرام کے اوقات ہیں لیکن ان کے بعد تمام اوقات تن پوشی نیز ان لوگوں کے آنے کے اوقات ہیں جن کے لیے ہر دفعہ اجازت لینا اس بنا پر مشکل ہوتا ہے کہ انھیں بار بار آنا جانا پڑتا ہے۔ قول باری (طَوّٰفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ) کا یہی مفہوم ہے۔

عشاء کی نماز کے نام کے متعلق بیان

قول باری ہے (وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوۃِ الْعِشَآءِ اور عشاء کی نماز کے بعد) حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: لاتغلبنکم الاعراب علی اسم صلاتکم فان اللہ قال (وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوۃِ الْعِشَآءِ) وان الاعراب یسمونھا العتمۃ وانما العتمۃ عتمۃ الابل للحلاب۔ بدوی لوگ تمہاری نماز کے نام کے سلسلے میں تم پر غالب نہ آ جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (اور عشاء کی نماز کے بعد) جبکہ بدوی اسے عتمہ کے نام سے پکارتے ہیں۔ حالانکہ عتمہ اونٹوں کا دودھ نکالنے کے لیے رات کی تاریکی یا نہائی رات گزر جانے کا نام ہے۔

جوانی بیت جانے پر پردے کی تخفیف

قول باری ہے: وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَآءِ الّٰتِیْ لَا یَرْجُوْنَ نِکَاحًا۔ اور جو عورتیں جوانی سے گزری بیٹھی ہوں نکاح کی امیدوار نہ ہوں) تا آخر آیت۔ حضرت ابن مسعودؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ جو عورتیں جوانی کی حد سے گزر چکی ہوں اور نکاح کی امیدوار نہ ہوں ان سے مراد وہ عورتیں ہیں جنھیں نکاح کی خواہش اور اس کا ارادہ بھی نہ ہو۔ ان کے کپڑوں سے چادریں مراد ہیں جنھیں وہ اتار سکتی ہیں۔ ابراہیم اور ابن جبیر کا قول ہے کہ کپڑوں سے ردا، یعنی لمبی چادر مراد ہے۔ حسن کا قول ہے کہ ان سے چادر اور کمر پٹہ مراد ہیں۔ جابر بن زید سے مروی ہے کہ یہ عورتیں اپنا دوپٹہ اور چادر اتار سکتی ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ بوڑھی عورت کے بال ستر میں داخل ہیں جوان عورت کے بالوں کی طرح اجنبی مرد کے لیے ان پر نظر ڈالنا جائز نہیں ہے۔ اگر بوڑھی عورت سر پر دوپٹے کے بغیر نماز پڑھے گی تو جوان عورت کی طرح اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے یہ مراد لینا درست نہیں ہے کہ اجنبی مرد کے سامنے وہ سر سے دوپٹہ اتار سکتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے بوڑھی عورت کے لیے تنہائی میں دوپٹہ اتارنے کی اجازت دی ہے جہاں اسے کوئی دیکھ نہ رہا ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پھر اس صورت میں فوائد یعنی جوانی سے گزر بیٹھنے والی عورتوں کی تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جوان عورت بھی خلوت کے اندر اپنا دوپٹہ اتار سکتی ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بوڑھی عورت کے لیے غیر مردوں کے سامنے صرف چادر اتارنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ اس کا سر ڈھکا ہوا ہو۔ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے اپنا چہرہ اور ہاتھ کھلا رکھنے کی اباحت کر دی ہے کیونکہ اس کے یہ اعضا شہوت کا باعث نہیں بنتے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَاَنْ یَّسْتَعْفِفْنَ خَیْرٌ لَّھُنَّ. تاہم وہ بھی حیاداری ہی برتیں تو ان کے حق میں اچھا ہے) اللہ تعالیٰ نے بوڑھی عورت کے لیے چادر اتارنے کی اباحت کر دی اور ساتھ ہی یہ فرما دیا کہ اگر مردوں کے سامنے وہ اپنی چادر نہ اتارے تو یہ حیاداری اس کے حق میں بہتر ہے۔

نابیناؤں سے پردے کی کیفیت

قول باری ہے: لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ (اندھے کے لیے کوئی حرج نہیں) تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کے سبب نزول اور اس کی تاویل میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الْاَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الْمَرِیْضِ حَرَجٌ اندھے کے لیے کوئی حرج نہیں ہے، لنگڑے کے لیے کوئی حرج نہیں اور مریض کے لیے کوئی حرج نہیں) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ جب آیت (وَلَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اور تم آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ) نازل ہوئی تو مسلمانوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے کھانے سے منع کر دیا ہے

کسی کے پاس جا کر کچھ کھانا حلال نہیں ہے۔ چنانچہ لوگ ایک دوسرے کے پاس جا کر کچھ کھانے سے باز آ گئے اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث نازل فرمائی۔ یہ اس آیت کی ایک تاویل ہو گی۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے اور عبداللہ بن کثیر نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر روایت کی کہ کچھ اپاہج، نابینا، لنگڑے اور حاجتمند قسم کے لوگ تھے جنھیں کچھ دوسرے لوگ اپنے ساتھ گھروں کو لے آتے تھے۔ اگر ان کے گھروں میں کچھ موجود نہ ہوتا تو وہ انھیں

اپنے ساتھ اپنے باپ دادا کے گھروں میں لے جاتے۔ اس بات کو ان معذور لوگوں نے ناپسند کیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے جہاں سے بھی طعام مل جائے کھانا حلال کر دیا۔ آیت کی یہ دوسری تاویل ہے ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں ابن مہدی نے ابن المبارک سے اور انھوں نے معمر سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے پوچھا کہ اندھے لنگڑے اور مریض کا بیان کیوں ذکر ہوا؟ انھوں نے جواب میں کہا کہ مجھے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ نے خبر دی ہے کہ لوگ جب کسی غزوہ پر جاتے تو اپنے گھروں میں معذور لوگوں کو چھوڑ جاتے تھے اور گھروں کی چابیاں ان کے حوالے کر دیتے اور یہ کہہ دیتے کہ ہم نے تمھیں ان گھروں سے کھانے کی اجازت دے دی۔

لیکن یہ معذور افراد ان گھروں سے کچھ کھانا گناہ سمجھتے اور کہتے کہ مالکوں کی غیر حاضری میں ان گھروں میں داخل نہیں ہوں گے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی جس میں انھیں اس بات کی رخصت دے دی گئی۔ آیت کی یہ تیسری تاویل ہے۔ ایک چوتھی تاویل بھی مروی ہے جسے سفیان نے قیس بن مسلم سے اور انھوں نے مقسم سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ لوگ اندھے، لنگڑے اور مریض کے ساتھ بیٹھ کر کھانے سے پرہیز کرتے تھے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ لوگ اتنا نہیں کھا سکتے تھے جتنا ایک تندرست آدمی کھا لیتا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی لیکن بعض اہل علم نے اس تاویل پر تنقید کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اندھے کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں تمھارے لیے کوئی حرج نہیں ہے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اندھے سے نیز اس کے ساتھ مذکورہ لوگوں سے کھانے کے معاملے میں حرج کا ازالہ فرمایا ہے۔ یہ تو رہی اللہ کے متعلق بات جب وہ دوسرے کے مال میں سے کچھ کھا لے، آیت کے متعلق سلف سے منقول توجیہات میں سے یہ بھی ایک توجیہ ہے تاہم مقسم کی توجیہ احتمال بعید کی حامل ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی توجیہ بالکل واضح ہے کیونکہ قول باری ہے ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ اور مل بیٹھ کر کھانا تجارت کی صورت نہیں تھی اس لیے لوگ اس سے باز آ گئے، اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث نازل کر کے اس کی اباحت کر دی۔ مجاہد نے آیت کی جو توجیہ کی ہے وہ بھی دو وجوہ سے درست ہے۔ ایک تو یہ کہ لوگوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے رشتہ داروں اور ساتھ آنے والوں کو طعام میں شریک کر لیتے تھے۔ اس عادت اور رسم کی حیثیت یہ تھی کہ گویا زبان سے اس کا ذکر کر دیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اندھے، لنگڑے اور مریض کے لیے اس صورت میں کھانے کی اباحت کر دی جب دوسرے لوگ انھیں اپنے ساتھ گھروں کو لے جائیں۔ اس صورت میں یہ معذور لوگ ان لوگوں کے گھروں میں یا ان کے

باپ دادا کے گھروں میں جا کر کھانا کھا سکتے تھے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت ان لوگوں کے بارے میں ہے جنہیں طعام کی ضرورت ہوتی تھی اس زمانے میں ایسے لوگوں کی مہمان نوازی واجب تھی اور لوگوں کے مال میں یہ ضرورت مند لوگ بقدر طعام حق رکھتے تھے۔
اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان معذوروں کے لیے اس بات کی اباحت کر دی کہ وہ اجازت کے بغیر بھی لوگوں کے اموال میں بقدر ضرورت کھا پی سکتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ اگر تم اپنے دوست کے گھر جا کر کھانا کھا لو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ ارشاد باری ہے (اَوْ صَدِیْقِکُمْ یا اپنے دوست کے گھر) روایت میں ہے کہ ایک بدوی حسن بصری کے پاس آیا وہاں اس نے کھانے کا دستر خوان لٹکا ہوا دیکھا۔ دستر خوان اتار کر اس نے کھانا شروع کر دیا۔ یہ دیکھ کر حسن رونے لگے۔ جب ان سے رونے کی وجہ پوچھی گئی تو انھوں نے فرمایا کہ اس بدوی نے یہ کام کر کے مجھے اپنے بھائیوں کی یاد دلا دی جو اب اس دنیا میں موجود نہیں ہیں۔ ان کی مراد یہ تھی کہ لوگ کھانے کے معاملے میں بے تکلفی سے کام لیتے تھے اور اجازت وغیرہ کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے۔ یہ بھی ان کی عادت اور رسم پر مبنی بات تھی جو ان لوگوں کے درمیان جاری وساری تھی۔

کن گھروں سے معذور لوگ کھانا کھا سکتے ہیں

قول باری ہے: وَلَا عَلٰۤی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْۢ بُیُوْتِکُمْ۔ اور نہ تمھارے اوپر اس میں کوئی مضائقہ ہے کہ اپنے گھروں سے کھاؤ) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ ان گھروں سے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں جن میں یہ رہتے ہوں اور دوسروں کے عیال میں شمار ہوتے ہوں۔ مثلاً ایک شخص کی بیوی، اس کی اولاد اس کے نوکر چاکر اور دیگر افراد، ایسے لوگ اس شخص کے گھر سے کھا سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے گھروں کی نسبت ان لوگوں کی طرف کر دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اس گھر میں رہنے والے ہیں اگرچہ وہ کسی اور کے عیال میں شمار ہوتے ہیں جو گھر کا مالک ہوتا ہے کیونکہ یہ مراد لینا درست نہیں ہے کہ انسان کو اپنے مال میں سے کھانے کی اباحت کر دی جائے اس لیے کہ خطاب کی ابتدا ظاہری طور پر اس بات پر مشتمل ہے کہ ایک شخص کے لیے دوسرے کے مال میں سے کھانے کی اباحت ہے۔ ارشاد باری ہے: اَوْ بُیُوْتِ اٰبَآئِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اُمَّهٰتِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اِخْوَانِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اَخَوٰتِکُمْ یا اپنے باپ دادا کے گھروں سے یا اپنی ماں نانی کے گھروں سے یا اپنے بھائیوں کے گھروں سے یا اپنی بہنوں کے گھروں سے۔ اللہ تعالیٰ نے ان محرم اقرباء کے گھروں سے کھانے کی اباحت کر دی کیونکہ عادت اور رسم یہ تھی کہ ان جیسے

رشتہ داروں کو کھانے میں شریک کر لیا جاتا تھا اور ان کے لیے کوئی ممانعت نہیں تھی۔ اولاد کے گھروں سے کھانے کا ذکر نہیں ہوا اس لیے کہ قول باری: وَلَا عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْ بُیُوْتِکُمْ) سے یہ بات از خود معلوم ہو گئی تھی اس لیے کہ ایک شخص کا مال اس کے باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: انت ومالك لابيك تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے۔ آپ کا یہ بھی ارشاد ہے ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من كسب اولادكم انسان کے لیے پاکیزہ ترین کھانا وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی سے حاصل ہوا ہو، انسان کی اولاد اس کی اپنی کمائی ہے اس لیے تم اپنی اولاد کی کمائی کھاؤ۔ اس بنا پر آیت میں (مِنْ بُیُوْتِکُمْ) کے ذکر پر اکتفا کر لیا گیا اور اولاد کے گھروں کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کیونکہ اولاد کے گھر بھی ان کے آباء کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

گھروں کی کنجیاں کس کے سپرد کی جائیں؟

قول باری ہے: اَوْ مَا مَلَکْتُمْ مَّفَاتِحَہٗٓ اَوْ صَدِیْقِکُمْ۔ یا ان گھروں سے جن کی کنجیاں تمھاری سپردگی میں ہوں یا اپنے دوستوں کے گھروں سے) علی بن ابی طلحہ سے روایت ہے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (اَوْ مَا مَلَکْتُمْ مَّفَاتِحَہٗٓ) کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کھانا وغیرہ تیار کرنے یا جانوروں سے دودھ نکالنے یا پھل وغیرہ اتارنے کا کام سپرد کر دے اور پھر اسے اس طعام یا دودھ یا پھل میں سے کھانے کی اجازت دے دے۔ عکرمہ سے اس قول باری کی تفسیر میں مروی ہے کہ جب گھر کی کنجی کسی کے سپرد کر دی جائے تو ایسا کرنا درست ہوتا ہے اور اس شخص کے لیے اس گھر سے تھوڑا بہت کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہوتا۔ سعید نے قتادہ سے قول باری: لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الْاَعْرَجِ حَرَجٌ کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ کوئی شخص کسی کو مہمان نہیں بناتا تھا اور نہ ہی خود کسی دوسرے کے گھر سے کچھ کھاتا تھا۔ ایسا کر کے وہ گناہ سے بچنا چاہتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے اندھے، لنگڑے اور مریض کو اجازت دی اور پھر تمام لوگوں کو اس کی اجازت دے دی اور فرمایا (وَلَا عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْ بُیُوْتِکُمْ) تا قول باری (اَوْ مَا مَلَکْتُمْ مَّفَاتِحَہٗٓ) یعنی اے ابن آدم جو کچھ تیرے پاس ہے اس میں سے اگر کچھ کھا لے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے) پھر ارشاد ہوا (اَوْ صَدِیْقِکُمْ) یعنی اگر تو اپنے دوست کے گھر چلا جائے اور اس کی اجازت کے بغیر وہاں سے کچھ کھا لے تو یہ تیرے لیے حلال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات بھی عادت اور رواج پر مبنی تھی جس کے تحت کھانے کی اجازت ہوتی تھی اس لیے معتاد طریقے کو زبان سے کہی ہوئی بات کی طرح سمجھا جاتا تھا اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بیوی شوہر سے پیشگی اجازت لیے بغیر اس کے گھر میں بچا ہوا روٹی کا کوئی ٹکڑا یا اس جیسی کوئی چیز صدقہ کر دے تو اس کی اجازت تھی کیونکہ یہ ان کے درمیان ایک متعارف بات تھی اور وہ اس سے اپنی بیویوں کو روکتے نہیں تھے۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ عبد ماذون یعنی ایسا غلام جسے آقا کی طرف سے تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت ہو، اسی طرح مکاتب کسی کو اپنے کھانے میں شریک کر لیں یا ان کے پاس جو مال ہو اس میں سے تھوڑا بہت صدقہ کر دیں تو ان کے لیے آقا کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز ہوتا ہے قول باری (اَوْ صَدِیْقِکُمْ) کی تفسیر میں اعمش نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے "میں تو یہ سمجھنے لگا ہوں کہ ایک مسلمان اپنے درہم و دینار کا اپنے مسلمان بھائی سے بڑھ کر حق دار نہیں ہوتا" عبداللہ الرصافی نے محمد بن علی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کا یہ تصور تھا کہ ان میں سے کوئی بھی اپنے آپ کو اپنے بھائی سے بڑھ کر درہم و دینار کا حق دار نہیں سمجھتا تھا۔

اسحاق بن کثیر نے روایت کی ہے کہ انھیں الرصافی نے بتایا کہ وہ ایک دن ابوجعفر کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، انھوں نے یہ سوال کیا کہ آیا تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کی آستین یا جیب میں ہاتھ ڈال کر وہاں موجود رقم لے سکتا ہے؟ حاضرین نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر انھوں نے فرمایا "پھر تم آپس میں بھائی بھائی نہیں ہو۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے محرم رشتہ دار کے گھر چوری کا ارتکاب کرے تو اس جرم پر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے محرم رشتہ داروں کے لیے گھروں میں بغیر اجازت داخل ہونے اور ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہونے کی اباحت کر دی ہے اس بنا پر ان رشتہ داروں سے گھر کے مالکوں کا مال محفوظ جگہ میں رکھا ہوا نہیں سمجھا جائے گا۔ جبکہ قطع ید کے لیے محفوظ کیے ہوئے مال کا چرانا شرط ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بنیاد پر دوست کے گھر سے مال چرانے پر بھی قطع ید کی سزا نہیں ملنی چاہیے کیونکہ آیت میں دوست کے گھر سے بھی کھانے کی اباحت ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو شخص اپنے دوست کے گھر سے مال چرانے کی نیت رکھتا ہو وہ اس کا دوست نہیں ہوتا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ آیت قول باری: لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ بُیُوْتِکُمْ حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی اس آیت کے نسخ پر دلالت کرتا ہے کہ (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ کسی مسلمان کا مال اس وقت تک حلال نہیں ہوتا جب تک وہ خوشدلی

کے ساتھ اسے کسی کو نہ دے دے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا آیت وخیر بس کوئی ایسی بات نہیں ہے جو آیت زیر بحث کے نسخ کو واجب کر رہی ہو اس لیے کہ آیت زیر بحث صرف ان لوگوں کے بارے میں ہے جن کا اس میں ذکر ہوا ہے جبکہ دوسری آیت باقی ماندہ تمام لوگوں کے لیے ہے جو ان پہلے لوگوں سے الگ ہیں۔ یہی کیفیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایت کی ہے۔

قول باری ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ تم لوگ مل کر کھاؤ یا الگ الگ۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بنو خزیمہ کے قبیلہ کنانہ کا ہر فرد یہ سمجھتا تھا کہ تنہا بیٹھ کر کھانا کھانا حرام ہے۔ کبھی ایسا ہوتا کہ اونٹوں کا گلہ ہانکتے ہانکتے ایک شخص بھوک سے تڑپ اٹھتا لیکن جب تک اسے کھانے میں شرکت کرنے والا کوئی نہ مل جاتا اس وقت تک وہ کچھ نہ کھاتا۔ اللہ تعالیٰ نے پھر درج بالا آیت نازل فرمائی۔ ولید بن مسلم نے روایت کی ہے، انھیں وحشی بن حرب نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے والد وحشی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام نے ایک دفعہ آپ سے عرض کیا کہ ہم کھانا تو کھاتے ہیں لیکن سیر نہیں ہوتے۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا "شاید تم لوگ الگ الگ کھاتے ہو" انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: ایک ساتھ بیٹھ کر کھاؤ اور کھانے پر بسم اللہ پڑھ لیا کرو اللہ تعالیٰ تمھارے لیے اس کھانے میں برکت ڈال دے گا" حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ (جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا) کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص اپنے گھر میں فقیر کو بھی کھانے میں شریک کرے۔ ابوصالح کا قول ہے کہ جب کسی کے گھر کوئی مہمان آتا تو وہ ان کے ساتھ مل کر کھانے کے سوا تنہا بیٹھ کر کھانے کو گناہ سمجھتے تھے۔ ایک قول کے مطابق ہر انسان کو اس بات کا خطرہ رہتا کہ اگر وہ دوسرے کے ساتھ بیٹھ کر کھائے گا تو ہو سکتا ہے کہ وہ خود دوسرے آدمی سے زیادہ نہ کھالے اس بنا پر ہر شخص دوسرے کے ساتھ مل کر کھانے سے پرہیز کرتا۔

ابوبکر جصاص اس تاویل پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس تاویل کا بھی احتمال موجود ہے۔ اس مفہوم پر قول باری: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ۔ اور پوچھتے ہیں یتیموں کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے کہو جس طرز عمل میں ان کے لیے بھلائی ہو وہی اختیار کرنا بہتر ہے اگر تم اپنا اور ان کا خرچ اور رہنا سہنا مشترک رکھو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ آخر وہ تمھارے بھائی بند ہی تو ہیں) دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں لوگوں کے لیے اپنے طعام کے ساتھ یتیم کے طعام کو ملا کر اکٹھے بیٹھ کر کھانے کی اباحت کر دی۔ اس طرح یہ قول باری بھی ہے۔

: فَابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَا اَزْكٰى طَعَامًا فَلْيَاْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ. چلو اب اپنے میں سے کسی کو چاندی کا یہ سکہ دے کر شہر بھیجیں اور وہ دیکھے کہ سب سے اچھا کھانا کہاں ملتا ہے وہاں سے وہ کچھ کھانے کے لیے لائے) چاندی کا سکہ ان سب کا تھا اور طعام ان سب کے درمیان مشترک تھا اور انھوں نے اس کھانے کو اکٹھے بیٹھ کر تناول کرنے میں کوئی قباحت محسوس نہیں کی۔ اسی طرح یہ قول باری بھی ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَاْكُلُوْا جَمِيْعًا) ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ تمام لوگ کھانا درمیان میں رکھ کر اکٹھے مل کر کھالیں جس طرح سفر پہ جانے والے لوگ کرتے ہیں کہ گروہ کا ہر شخص مساوی رقم ادا کرتا ہے اور سب مل کر اس رقم سے تیار شدہ کھانا کھا لیتے ہیں۔ اس میں یہ خیال نہیں رکھا جاتا کہ کس نے زیادہ کھا لیا اور کس نے کم اسے مناہدہ کہتے ہیں۔

گھروں میں داخل ہوتے وقت سلام کہیں

قول باری ہے: فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوْتًا فَسَلِّمُوْا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبٰرَكَةً طَيِّبَةً۔ البتہ جب گھروں میں داخل ہوا کرو تو اپنے لوگوں کو سلام کیا کرو، دعائے خیر، اللہ کی طرف سے مقرر فرمائی ہوئی، بڑی بابرکت اور پاکیزہ) معمر نے حسن سے روایت کی ہے کہ مفہوم یہ کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو سلام کیا کرو جس طرح یہ قول ہے: وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ۔ اور تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ مفہوم یہ ہے کہ تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو۔ معمر نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بُیُوت سے مراد مسجدیں ہیں، جب تم مسجد میں داخل ہو تو یہ کہو" السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین" (ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو) نافع نے حضرت عمرؓ کے متعلق روایت کی ہے کہ وہ جب مسجد میں داخل ہوتے تو کہتے" بسم اللہ السلام علی رسول اللہ (اللہ کے نام کے ساتھ اور اللہ کے رسول پر سلام) جب کسی گھر میں داخل ہوتے اور وہاں کوئی موجود ہوتا تو کہتے" السلام علیکم" اور اگر گھر خالی ہوتا تو فرماتے" السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین" زہری کا قول ہے کہ (فَسَلِّمُوْا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ) کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم اپنے گھر میں داخل ہو تو اہلِ خانہ کو السلام علیکم کہو کیونکہ تم جن لوگوں کو سلام کہتے ہو ان میں سب سے بڑھ کر اس سلام کے حق دار تمھارے اہل خانہ ہیں، اور جب تم خالی گھر میں داخل ہو تو" السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین" کہو۔ ہر شخص کو اس کا حکم دیا گیا ہے اور ہمیں یہ روایت ملی ہے کہ فرشتے اس کے سلام کا جواب دیتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب آیت کے الفاظ میں ان تمام توجیہات کا احتمال موجود ہے جو سلف سے منقول ہیں تو اس سے ضروری ہے کہ عموم لفظ کے دائرے میں یہ تمام مراد لی جائیں۔ قول باری (تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبٰرَكَةً طَيِّبَةً) کا مفہوم یہ کہ لفظ السلام اللہ کی طرف سے تحیت ہے کیونکہ اللہ ہی نے اس کا حکم دیا ہے۔ یہ تحیت بہت برکت والی اور پاکیزہ ہے کیونکہ یہ سلامتی کی دعا پر مشتمل ہے اس لیے اس دعا کا اثر اور اس کی منفعت ختم نہیں ہوگی۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ قول باری: وَاِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَآ اَوْ رُدُّوْهَا۔ اور جب احترام کے ساتھ تمھیں کوئی سلام کرے تو اس کو اس سے بہتر طریقہ کے ساتھ جواب دو یا کم از کم اسی طرح) میں سلام مراد ہے۔

اجتماع سے بغیر اجازت جانا درست نہیں

قول باری ہے (وَاِذَا كَانُوْا مَعَهٗ عَلٰٓى اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوْا حَتّٰى يَسْتَاْذِنُوْهُ اور جب کسی اجتماعی کام کے موقعہ پر رسول کے ساتھ ہوں تو اس سے اجازت لیے بغیر نہ جائیں۔ حسن اور سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ امر جامع سے مراد جہاد ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ اس سے ہر اجتماعی کام مراد ہے مکحول کا قول ہے کہ اس سے جمعہ اور قتال مراد ہیں۔ زہری کا قول ہے کہ جمعہ مراد ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ ہر ایسا کام جو اللہ کی طاعت کے سلسلے میں کیا جا رہا ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عموم لفظ کی بنا پر تمام توجیہات مراد ہو سکتی ہیں۔ سعید نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اللہ نے پہلے سورۂ براءۃ میں یہ آیت نازل فرمائی تھی (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ، اللہ تعالیٰ تمھیں معاف کرے تم نے انھیں اجازت کیوں دی) پھر اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی رخصت دے دی اور فرمایا (فَاْذَنْ لِّمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ ان میں سے آپ جسے چاہیں جانے کی اجازت دے دیں) اس طرح اس آیت نے سورۂ براءۃ کی آیت کو منسوخ کر دیا۔ ایک قول کے مطابق جمعہ کے دوران اگر کسی کو حدث لاحق ہو جائے تو اسے وضو کے لیے جانے کی خاطر اجازت لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اجازت طلب کرنے کی بات ایک بے معنی سی بات ہے، جب امام کے لیے اسے وضو کرنے سے روکنا جائز نہیں ہے تو اس سے وضو کے لیے اجازت طلب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اجازت تو وہاں لی جاتی ہے جہاں امام کو اس کی معنویت اور مدد کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ ضرورت دو صورتوں میں پیش آتی ہے، قتال کی صورت میں یا باہمی مشاورت کی صورت میں۔

حضورؐ کو بلانے میں تعظیم و ادب ملحوظ رہے

قول باری ہے: لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا مسلمانو، اپنے درمیان رسول کے بلانے کو آپس میں ایک دوسرے کا سا بلانا نہ سمجھ بیٹھو۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "کہ تم رسول کو ناراض نہ کرکے ان کی بد دعا سے بچتے رہو، کیونکہ ان کی بد دعا قبول ہو جاتی ہے، ان کی مانگی ہوئی دعا دوسروں کی دعاؤں کی طرح نہیں ہوتی۔" مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ "رسول کو بڑی نیاز مندی اور تعظیم سے بلایا کرو مثلاً "یا رسول اللہ!" "یا نبی اللہ!" کہہ کر پکارا کرو۔ نام لے کر نہ پکارا کرو جس طرح تم آپس میں ایک دوسرے کو اس کا نام لے کر پکارتے ہو۔ ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ آیت دونوں معنوں پر محمول ہے کیونکہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے۔

قول باری ہے: قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ يَتَسَلَّلُوْنَ مِنْكُمْ لِوَاذًا۔ اللہ ان لوگوں کو خوب جانتا ہے جو تم میں سے ایسے ہیں کہ ایک دوسرے کی آڑ لیتے ہوئے چپکے سے کھسک جاتے ہیں۔ ان سے منافقین مراد ہیں ان کی عادت تھی کہ جب کسی اجتماعی معاملہ میں مشاورت کے لیے صحابہ کرامؓ جمع ہوتے تو یہ لوگ اجازت لیے بغیر وہاں سے کھسک آتے اور ایک دوسرے کی آڑ لے کر نکل آتے تاکہ جاتے ہوئے ان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر نہ پڑ جائے۔

حکم رسولؐ کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے

قول باری ہے: فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ۔ رسول کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو ڈرنا چاہیے کہ وہ کسی فتنے میں گرفتار نہ ہو جائیں یا ان پر دردناک عذاب نہ آجائے۔ اس کے معنی ہیں "فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ" اس پر حرف جر اس لیے داخل ہوا کہ لغت کے لحاظ سے اس کا جواز ہے جس طرح یہ قول باری: فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ۔ عہد کو توڑنے کی بنا پر اس کے معنی ہیں فَبِنَقْضِهِمْ مِيْثَاقَهُمْ) قول باری اَمْرِهٖ) میں ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہے اور اللہ کی طرف بھی۔ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہ اللہ کی طرف راجع ہے کیونکہ اللہ کا اسم اس کے متصل ہے اور کنایہ یعنی ضمائر کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے متصل اسماء کی طرف رجوع ہوتی ہیں۔ ان سے پہلے گزرے ہوئے اسماء کی طرف راجع نہیں ہوتیں۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اللہ کے اوامر وجوب پر محمول ہوتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر سزا اور دھمکار لازم کردی جنھوں نے

اس کے امر کی مخالفت کی نفی۔

اللہ کے امر کی مخالفت کی دو صورتیں ہوتی ہیں: اول یہ کہ کوئی شخص اس کے امر کو تسلیم ہی نہ کرے اور اسے ٹھکرا دے اور اس طرح اس کی مخالفت کا مرتکب قرار پائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کے امر کے وجوب کا اقرار کر لے اور وجوب کا اعتقاد رکھنے کے باوجود اس پر عمل نہ کرے۔ یہاں مخالفت کی دونوں صورتیں مراد ہیں۔ جو شخص آیت کو مخالفت کی صرف ایک صورت تک محدود رکھتا ہے وہ دلالت کے بغیر اس کی تخصیص کا مرتکب ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال وجوب پر محمول ہیں اس لیے کہ قول باری (اَمْرِہٖ) میں ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے اور آپ کے فعل کو آپ کے امر کا نام دیا گیا ہے جس طرح قول باری ہے (وَمَآ اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ اور فرعون کا کام درست نہیں تھا) یعنی فرعون کے افعال واقوال درست نہیں تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کے بعد اللہ کا نام ہے اور اللہ کا نام اس ضمیر کے متصل ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ یہ ضمیر اللہ کے اسم کی طرف راجع ہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم کی طرف راجع نہ ہو۔

سورۃ الفرقان

پانی کے مسائل

قول باری ہے: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا۔ (اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی نازل کیا) طهور مبالغہ کا صیغہ ہے جس کے ذریعے یہ بیان کیا گیا ہے کہ پانی خود پاک ہے اور اس میں دوسری چیز کو پاک کرنے کی صفت بھی موجود ہے۔ اس صفت کو طهور کے لفظ سے مبالغہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح پانی خود پاک ہے اور دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا بھی ہے۔ جس طرح یہ کہا جاتا ہے "رجل ضروب وقتول" یعنی وہ ضرب اور قتل کا فعل کرتا ہے اور ان لفظوں کے ذریعے اس کے ان دونوں افعال کو مبالغہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ وضو کو طهور کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ نماز کی ادائیگی میں رکاوٹ بننے والے حدث سے وضو کرنے والے کو پاک کر دیتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: لایقبل اللہ صلوۃ بغیر طهور۔ (اللہ تعالیٰ طهور کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا، یعنی پاک کرنے والی چیز کے استعمال کے بغیر۔ آپ کا یہ بھی ارشاد ہے: (جعلت لی الارض مسجدا وطهورا) آپ نے مٹی کو طهور کا نام دیا اس لیے کہ یہ مٹی پانی کے قائم مقام بن جاتی ہے اور اس کے ساتھ تیمم کر کے نماز کی ادائیگی مباح ہو جاتی ہے۔

پانی کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ پانی کے ساتھ پاک چیزیں مل گئی ہوں، دوسری صورت یہ ہے کہ پانی کے ساتھ نجاست مل گئی ہو اور اس کے ساتھ ملی ہوئی چیز اس پر غالب آ کر اس کا نام زائل نہ کر چکی ہو اور اسے جسم کی طہارت کے لیے استعمال نہ کیا گیا ہو تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے۔ لیکن اگر اس کے ساتھ دوسری چیز اس طرح مل گئی ہو کہ اسے اب پانی نہ کہا جا سکتا ہو مثلاً شوربہ، سرکہ یا باقلاء یعنی لوبیا کا پانی تو اس صورت میں اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر پانی کو صاف کرنے کے لیے اس میں کوئی چیز ڈال کر اسے پکایا گیا ہو مثلاً اشنان (ایک گھاس کا نام) یا صابون وغیرہ تو اس سے وضو جائز ہوگا لیکن ستو کی طرح

کوئی چیز پانی میں ملا دی گئی ہو تو اس سے وضو جائز نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر پانی میں زعفران مل گیا ہو یا کوئی ایسی رنگدار چیز جس کے رنگ میں پانی رنگین ہو گیا ہو اور اس کا اپنا رنگ غائب ہو گیا ہو تو اس سے بھی وضو جائز ہے کیونکہ اس صورت میں پانی ہی غالب رہتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ایسے پانی سے وضو جائز نہیں جس میں روٹی تر کی گئی ہو۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس نے گاجر کے پانی یا لتناستہ کے پانی یا سرکہ کے ساتھ وضو کیا تو اس کا وضو جائز ہو جائے گا اسی طرح ہر اس چیز کا حکم ہے جو پانی کا رنگ بدل ڈالے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر پانی میں روٹی تر کی گئی ہو یا کوئی ایسی چیز جس کے ملنے کے بعد اس پر مطلق پانی کے اسم کا اطلاق نہ ہوتا ہو بلکہ اس کی نسبت ملنے والی چیز کی طرف ہو جاتی ہو اور وہ مطلق پانی کے دائرے سے نکل گیا ہو تو ایسی صورت میں اس پانی کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہو گا۔ اسی طرح اس پانی کا بھی یہی حکم ہے جس پر اشنان یا زعفران غالب آگیا ہو۔ امام شافعی کے بہت سے اصحاب اس حکم کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اعضائے وضو کو دھونے کے عمل کا بعض حصہ پانی کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ سرانجام پایا ہو۔

مسائل وضو

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے کی بنیاد یہ قول باری ہے: فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ۔ اپنے چہرے اور کہنیوں تک ہاتھ دھوؤ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً اور تمہیں پانی نہ ملے) اس میں ہمارے اصحاب کے قول پر دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول قول باری (فَاغْسِلُوْا) تمام مائعات یعنی بہنے والی چیزوں کے بارے میں عموم ہے جس کے تحت غسل یعنی دھونے کے اسم کا اطلاق ان پر جائز ہے۔ دوم قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً) ہے۔ اگر پانی کے ساتھ کوئی دوسری چیز مل گئی ہو تو اس کے متعلق کسی کے لیے یہ کہنے میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ "اس چیز کے اندر پانی ہے"۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے تیمم کی اباحت صرف اس صورت میں کی ہے جب پانی کا ہر جز معدوم ہو۔ اس لیے کہ قول باری (مَاءً) اسم نکرہ ہے جو پانی کے ہر جز کو شامل ہے۔ سمندر کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ھو الطھور ماءہ الحل میتتہ۔ اس کا پانی پاک کرنے والا اور اس کا مردار حلال ہے) ظاہر حدیث اس پانی کے ساتھ طہارت کے جواز کا مقتضی ہے۔

اگرچہ اس کے ساتھ دوسری چیزیں بھی ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے

پانی کے متعلق اپنے ارشاد کو مطلق رکھا ہے۔ پھر آپ نے بلی اور حائضہ کے جوٹھے پانی سے وضو کی اباحت کردی ہے اگرچہ پانی کے ساتھ بلی اور حائضہ کا لعاب دہن کیوں نہ مل گیا ہو۔ نیز سیلاب کے پانی سے وضو کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے حالانکہ مٹی وغیرہ کی ملاوٹ کی وجہ سے سیلاب کے پانی کا رنگ بدلا ہوا ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ریگستانوں کی جڑی بوٹیاں اور پودے بھی ملے ہوتے ہیں۔ اسی ملاوٹ کی وجہ سے اس پانی کا رنگ کبھی سیاہی مائل، کبھی سرخی مائل اور کبھی زردی مائل ہوتا ہے۔ یہی بات پانی کے ساتھ تمام ملاوٹوں کے لیے بنیاد کا کام دیتی ہے بشرطیکہ یہ ملاوٹیں پانی پر اس قدر غالب نہ آگئی ہوں کہ اس مرکب سے پانی کا نام سلب ہو چکا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ پانی جب خالص ہو اور اس میں کوئی چیز ملی ہوئی نہ ہو، تو اگر کوئی شخص اسے وضو میں استعمال کرے لیکن وضو کے لیے کافی نہ ہو پھر اس کے ساتھ دوسری کوئی چیز ملا کر وضو مکمل کرے مثلاً گلاب یا زعفران وغیرہ کا پانی ملا لے تو اس صورت میں وضو کا ایک حصہ ایسی چیز کے ساتھ مکمل ہو گا جسے اگر تنہا استعمال کرتا تو طہارت حاصل نہ ہوتی۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس چیز کو پانی کے ساتھ ملا کر استعمال کرنے اور تنہا اسے استعمال کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ استدلال کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ پانی کے ساتھ مل جانے والی یہ پاک چیزیں جنہیں طہارت کے سوا دوسرے مقاصد کے لیے استعمال کرنا جائز ہوتا ہے اگر یہ قلیل مقدار میں ہوں تو اس کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور ایسے مرکب پر اس چیز کا حکم عائد ہوتا ہے جو غالب ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر دودھ کے ساتھ تھوڑا سا پانی مل جائے تو اس مرکب سے دودھ کا نام زائل نہیں ہوتا، اسی طرح اگر کوئی شخص ایسے کنویں کا پانی پی لیتا ہے جس میں شراب کا ایک قطرہ مل گیا ہو تو اس شخص کو شراب پینے والا نہیں کہا جاتا اور نہ ہی اس پر حد واجب ہوتی ہے۔ اس لیے کہ شراب کا یہ قطرہ کنویں کے پانی میں مل کر اپنا وجود کھو بیٹھتا ہے اس لیے اس کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی مرکب میں پانی غالب ہو اور اس کے ساتھ مل جانے والی چیز قلیل مقدار میں ہو تو اس چیز کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے اگر معترض کے استدلال کی علت وہی ہے جس کا اس نے ذکر کیا ہے تو پھر اس سے یہ جواز پیدا ہونا چاہیے تھا کہ جس مخلوط پانی کو اس نے استعمال کیا ہے اگر وہ اس ملاوٹ سے خالی ہوتا جو اس میں ہو چکی ہے تو وہ پانی اس کی طہارت کے لیے کافی ہو جاتا کیونکہ خالص پانی کے استعمال اور اس پانی کو نجس نہ بنانے والی ملاوٹ کے ساتھ اس کے استعمال کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جب پانی کے ساتھ دودھ یا گلاب کے پانی وغیرہ کی ملاوٹ نہ ہوا اور پھر اس صورت میں اس کے استعمال سے طہارت حاصل ہوجاتی ہو تو اس کے ساتھ پاک چیز کی ملاوٹ کی صورت میں بھی اس کے استعمال کا یہی حکم ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ پاک چیز کی ملاوٹ کی بنا پر مخلوط پانی اس حکم سے خارج نہیں ہوتا کہ اسے استعمال کرنے والا پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنے والا نہ کہلائے۔ اس لیے معترض نے جو علت بیان کی ہے وہ خود معترض کے قول کے بطلان اور اس کے استدلال کی بنیاد کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔ نیز یہ بھی چاہیے تھا کہ معترض اس صورت کو جائز قرار دیتا جب وضو کرنے والا اس پانی کو اعضاء وضو دھونے میں بہت زیادہ استعمال کرچکا ہوتا کیونکہ اس صورت میں وہ اعضاء وضو دھونے میں اتنا پانی استعمال کرلیتا کہ اگر یہی پانی خالص ہوتا تو یہ وضو کے لیے کافی ہوجاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا۔ (اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی نازل کیا) اللہ تعالیٰ نے آسمان سے نازل ہونے والے پانی کو ماء طہور قرار دیا لیکن جب اس کے ساتھ دوسری چیزوں کی ملاوٹ ہوجائے گی تو یہ بعینہٖ آسمان سے نازل ہونے والا پانی نہیں رہے گا اس لیے یہ پاک کرنے والا بھی نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پانی کے ساتھ دوسری چیزوں کی ملاوٹ اسے اس دائرے سے خارج نہیں کرتی کہ وہ بعینہٖ آسمان سے نازل ہونے والا پانی نہ ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ سیلاب کے پانی میں مٹی کی ملاوٹ اسے اس دائرے سے خارج نہیں کرتی کہ اس کو آسمان سے نازل ہونے والے پانی کا نام نہ دیا جائے۔ اگرچہ آسمان سے نازل ہونے وقت اس کے ساتھ مٹی کی ملاوٹ نہیں ہوئی تھی۔ سمندر کے پانی کی بھی یہی کیفیت ہے۔ آسمان سے برسنے کے وقت اس کی یہ حالت نہیں تھی لیکن اس کے باوجود اس کے ساتھ وضو جائز قرار دیا گیا۔ کیونکہ اس مرکب میں وہ پانی غالب تھا جو آسمان سے نازل ہوا تھا۔ اس لیے دوسری چیزوں کے مل جانے کے باوجود یہ مرکب پانی آسمان سے نازل ہونے والے پانی کی بنا پر پاک ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسے ماء طہور کا نام دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت کی بنا پر یہ واجب ہوگیا کہ ایسے پانی کے ساتھ بھی وضو جائز قرار دیا جائے جس میں تھوڑی سی نجاست کی ملاوٹ ہوگئی ہو کیونکہ یہ تھوڑی سی ملاوٹ اس پانی کو آسمان سے نازل ہونے والے پانی کے دائرے سے خارج نہیں کرتی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس پانی کے ساتھ نجاست مل گئی ہو وہ اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور نجس العین نہیں بنتا۔ اگر اس پانی میں صرف کسی اور چیز کی ملاوٹ ہوجاتی تو ہم اس کے ساتھ وضو کرنے سے نہ روکتے لیکن ہم نے نجاست ملے ہوئے پانی کے ساتھ طہارت حاصل کرنے سے روک دیا ہے حالانکہ یہ پانی بھی آسمان سے نازل شدہ ہے، تو اس کی وجہ

یہ ہے کہ جب ہم یہ پانی استعمال کریں گے تو اس کے ساتھ ہی نجاست کے ایک جز کو استعمال میں لے آئیں گے۔ جبکہ نجاست کا استعمال ممنوع ہے۔ اس طرح ہم نے ایسے پانی کو استعمال میں لانے سے روک کر گویا نجاست کے استعمال سے روک دیا ہے۔ اس کے بالمقابل ہمارے لیے پاک چیزوں کے استعمال کی کوئی ممانعت نہیں ہے خواہ وہ پانی میں ملی ہوئی کیوں نہ ہوں۔ اس لیے اگر طہارت حاصل کرنے کی غرض سے پانی کے ساتھ یہ پاک چیزیں بھی استعمال میں آجائیں تو اس کا جواز ہوگا۔ جس طرح کوئی شخص خالص پانی سے وضو کرے اور پھر گلاب کا پانی اپنے چہرے پر مل لے تو اس کی طہارت باطل نہیں ہوتی۔ امام شافعی نے تو اس پانی سے وضو کو جائز قرار دیا ہے جس میں کافور یا عنبر ڈالا گیا ہو اور وضو کرنے والا اس خوشبو کو محسوس کر رہا ہو۔ اسی طرح انھوں نے اس پانی سے بھی وضو کو جائز قرار دیا ہے جس میں تھوڑا سا گلاب مل گیا ہو۔ اگر پانی میں بھی تھوڑی سی مقدار نجاست کی مل جاتی اور پانی قلتین سے کم ہوتا تو اس صورت میں ان کے نزدیک اس کا استعمال جائز نہ ہوتا (چھوٹے کوزے کو قلہ کہتے ہیں) اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ نجاست کی ملاوٹ کو پانی کے ساتھ مل جانے والی پاک چیزوں کی ملاوٹ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اگر یہ کہا جائے درج بالا وضاحت سے آپ پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر پانی کے ساتھ کوئی پاک چیز مل کر اس پر غالب آجائے تو آپ ایسے مخلوط پانی سے وضو کر لینا جائز قرار دیں جبکہ اس مخلوط پانی میں پانی کی مقدار اتنی ہو کہ اگر یہ خالص ہوتا تو وضو کے لیے کافی ہو جاتا، کیونکہ خالص ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ وضو جائز ہوتا ہے نیز یہ کہ مخلوط ہونے کی صورت میں بھی اسے آسمان سے نازل ہونے والا پانی کہا جا سکتا ہے اگرچہ اس پر ملاوٹ اتنی غالب آچکی ہے کہ اس پر اب پانی کے نام کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہم پر لازم نہیں آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے پانی پر ملاوٹ کا غالب آجانا اسے مل جانے والی چیز کے حکم میں داخل کر دیتا ہے یعنی وہ اب پانی نہیں رہتا البتہ اگر ملاوٹ کی مقدار قلیل ہو تو اس ملاوٹ کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور وہ پانی، پانی رہتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک قطرہ شراب کنویں میں گر جائے اور کوئی شخص اس کنویں کا پانی پی لے تو وہ شراب پینے والا نہیں کہلاتا ہے اور نہ ہی اس پر حد واجب ہوتی ہے اس کے بالمقابل اگر شراب میں تھوڑا سا پانی ملا دیا جائے تو شراب ہی غالب رہے گی کیونکہ ایسے مخلوط مشروب کو پینے والے پر لوگ شرابی کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں اور وجوب حد کے لحاظ سے اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس شرابی کا ہے جس نے پانی ملائے بغیر خالص شراب پی لی ہو۔

جہاں تک گلاب اور زعفران کے پانی نیز ریحان (ایک خوشبودار پودا) اور درخت کے رس کا تعلق

ہے تو اس کے ساتھ وضو کی ممانعت اس وجہ سے نہیں ہے کہ کسی اور چیز کی ملاوٹ ہو گئی ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ درا صل یہ وہ پانی ہی نہیں ہے جس کے ساتھ طہارت حاصل کرنا فرض کیا گیا ہے نیز یہ وجہ بھی ہے کہ اس پانی کو مار کا اسم کسی قید کے بغیر شامل نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے مادہ منویہ کو پانی کہا ہے چنانچہ ارشاد ہے (اَلَمْ نَخْلُقْكُّمْ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ۔ کیا ہم نے تمھیں ایک ذلیل پانی سے پیدا نہیں کیا) نیز فرمایا (وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ اور اللہ تعالیٰ نے ہر جاندار کو پانی سے پیدا کیا) حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ یہ وہ پانی نہیں ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے طہارت حاصل کرنا فرض کیا ہے۔ حسن بن صالح نے سرکہ اور اس جیسی چیزوں کے ساتھ وضو جائز قرار دیا ہے جس سے ان پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ شوربے اور انگور کے رس کے ساتھ تھوڑا سا پانی ملانے کے بعد وضو کرنے کی جازت دے دیں اور اگر اس کا جواز ہو جائے تو ہر قسم کی مائع چیز مثلاً تیل وغیرہ کے ساتھ بھی وضو کرنے کا جواز ہو جائے گا جبکہ یہ بات خلاف اجماع ہے۔ اگر یہ چیز جائز ہو جائے تو مٹی پر قیاس کرتے ہوئے آٹے اور اشنان (ایک قسم کی گھاس جو ہاتھ دھونے کے کام آتی ہے) کے ساتھ تیمم کرنا بھی جائز ہو جائے گا۔

فصل

نجاست کے مسائل

جس پانی کے ساتھ نجاست مل گئی ہو تو اس کے متعلق ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ ہر ایسا پانی جس میں نجاست کے کسی جزء کا ہمیں یقین ہو جائے یا کم از کم ظن غالب ہو تو اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا۔ اس سلسلے میں سمندر، کنویں، تالاب کے پانی، نیز بہتے اور کھڑے پانی سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ سمندر کے پانی میں بھی اگر نجاست گر جائے تو اس نجاست کی بنا پر اتنے حصے کے پانی کا استعمال جائز نہیں ہوگا۔ یہی حکم بہتے پانی کا بھی ہے۔ ہمارے اصحاب نے اس تالاب کے متعلق جس کے ایک کنارے کے پانی کو حرکت دینے پر دوسرے کنارے کا پانی متحرک نہ ہوتا ہو، جو یہ کہا ہے کہ اگر اس کے ایک کنارے کے پانی میں نجاست موجود ہو تو دوسرے کنارے کے پانی کا استعمال جائز ہے۔ ان کا یہ قول اس ظن غالب کی بنا پر ہے کہ ایسی صورت میں ایک کنارے پر واقع نجاست کا اثر دوسرے کنارے تک نہیں پہنچے گا۔ ان کا یہ قول اس پر محمول نہیں ہے کہ پانی کے اندر اگر نجاست گر جائے تو ایک حصے کا استعمال جائز ہوتا ہے اور ایک حصے کا استعمال جائز نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا یہ قول بھی ہے کہ ایسی صورت میں اس کنارے کے پانی کا استعمال جائز نہیں ہے جس کنارے پر نجاست پڑی ہوئی ہو۔

جس پانی میں نجاست حلول کر گئی ہو اس کے استعمال کے بارے میں سلف اور فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ ان سے ایسے تالاب کے پانی کے متعلق سوال کیا گیا تھا جس میں مردار اور حیض کے کپڑے پھینکے جاتے ہوں۔ آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ اس پانی سے وضو کر لو کیونکہ پانی گندہ نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جنبی اگر حمام میں داخل ہو کر غسل کر لے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کا ایک روایت کے مطابق قول ہے کہ جس پانی پر درندے اور کتے آتے ہوں وہ پانی نجس نہیں ہوتا۔ ابن المسیب کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پانی کو طہور بنا کر نازل کیا ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ حسن اور زہری کا قول ہے کہ جس پانی میں پیشاب کر دیا جائے تو

جب تک اس کا رنگ یا بو یا مزہ نہیں بدلتا وہ پانی نجس نہیں ہوتا۔ عطاء، سعید بن جبیر اور ابن ابی لیلیٰ کا کہنا ہے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ یہی بات قاسم، سالم اور ابوالعالیہ سے بھی مروی ہے۔ ربیعہ کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے ایک روایت کے مطابق فرمایا ہے کہ چالیس ڈول پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کر سکتی۔

ایک روایت کے مطابق سعید بن جبیر کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ پانی جب چالیس قلہ (چھوٹا کوزہ) ہو تو اسے کوئی چیز نجس نہیں کر سکتی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حوض میں جنبی نہیں نہائے گا البتہ اگر اس میں چالیس بڑے ڈول کی مقدار پانی ہو تو جنبی کے نہانے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ محمد بن کعب القرظی کا بھی یہی قول ہے۔ مسروق، ابراہیم نخعی، اور ابن سیرین کا قول ہے کہ پانی اگر ایک کنویں کی مقدار ہو تو اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ سعید بن جبیر سے ایک روایت ہے کہ کھڑا پانی اگر تین قلوں کی مقدار ہو تو اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی۔ مجاہد کا قول ہے کہ پانی اگر دو قلوں کی مقدار ہو تو کوئی چیز اسے ناپاک نہیں کر سکتی۔ عبید بن عمیر نے کہا ہے کہ اگر نشہ آور چیز کا ایک قطرہ بھی ایک مشک پانی میں گر جائے تو اس کا استعمال حرام ہو جاتا ہے۔ امام مالک اور اوزاعی کا قول ہے کہ نجاست کی وجہ سے پانی گندہ نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کا مزہ یا بو بدل جائے، امام مالک سے منقول ہے کہ اگر مرغی کنویں میں گر کر مر جائے تو کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا الا یہ کہ کنواں لوگوں پر غالب آجائے یعنی لوگ اس کا سارا پانی نکال نہ سکتے ہوں۔ جس شخص نے اس پانی سے وضو کر کے نماز پڑھی ہو وہ اپنی نماز لوٹائے گا بشرطیکہ نماز کا وقت ابھی باقی ہو۔ نماز کا اعادہ ان کے نزدیک مستحب ہوگا۔ امام مالک کے اصحاب کا کہنا ہے کہ جن صورتوں میں وہ وقت کے اندر نماز کے اعادے کی بات کہتے ہیں وہ استحباب مراد ہوتا ہے ایجاب مراد نہیں ہوتا۔

امام مالک نے کہا ہے کہ اگر جنبی حوض کے اندر داخل ہو کر غسل کرے تو اس سے پانی گندہ ہو جائے گا ایسے پانی کا استعمال نہ کرنا ان کے نزدیک استحباب پر مبنی ہوگا اگر کسی نے اس پانی سے وضو کر لیا تو اس کا وضو درست ہوگا۔ لیث بن سعد کے نزدیک جنبی کا کنویں میں داخل ہو کر غسل کرنا مکروہ ہے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر دریا کے اندر یا سیم زدہ زمین میں بڑی مقدار میں پانی کھڑا ہو تو اس پانی میں جنبی کے غسل کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انھوں نے بیابان کے اندر کھڑے پانی سے وضو کرنا مکروہ سمجھا ہے بشرطیکہ اس پانی کی مقدار ایک کنویں کے پانی سے کم ہو۔ علقمہ اور

ابن سیرین سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ کر یعنی کنویں کے پانی کی مقدار ان حضرات کے نزدیک تین ہزار دو سو رطل کے مساوی ہے۔ ایک رطل چالیس تولے کا ہوتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ پانی اگر ہجر (ایک مقام کا نام) کے بنے ہوئے چھوٹے کوزوں میں سے دو کوزوں کی مقدار ہو جائے تو اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی البتہ اگر اس کا مزہ یا رنگ بدل جائے تو وہ ناپاک ہو جاتا ہے۔ اگر دو قلوں سے کم پانی میں تھوڑی سی نجاست گر جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

ہمارے اصحاب کے قول کے حق میں درج ذیل آیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ۔ (اور وہ ان پر خبیث چیزیں حرام کرتا ہے) جتنی نجاستیں ہیں وہ لامحالہ خبائث میں داخل ہوتی ہیں نیز ارشاد ہے (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر مردار اور خون حرام کر دیا ہے۔ شراب کے متعلق ارشاد ہے (رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ۔ یہ شیطانی عمل کی گندگی ہے اس سے پرہیز کرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر دو قبروں پر سے ہوا۔ آپ نے فرمایا: "ان قبروں کے مُردوں کو عذاب دیا جا رہا ہے۔ انھیں یہ عذاب کسی بڑے گناہ کی بنا پر نہیں دیا جا رہا ہے۔ ان میں سے ایک پیشاب کے چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا اور دوسرا مردہ چغلیاں کیا کرتا تھا۔" اللہ تعالیٰ نے درج بالا اشیاء کو مبہم طور پر حرام کر دیا ہے۔ خواہ یہ چیزیں علیحدہ پڑی ہوں یا پانی کے ساتھ مل گئی ہوں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا اس بنا پر ہر اس چیز کے استعمال کی تحریم واجب ہو گئی جس میں ہمیں نجاست کا کوئی جز نظر آجائے۔ نجاست کی راہ سے ممانعت کی جہت اس پانی کی راہ سے اباحت سے جہت سے اولیٰ ہے جو اصل کے اعتبار سے مباح ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک چیز کے اندر جب ممانعت اور اباحت کی دونوں جہتیں یکجا ہو جائیں تو اس صورت میں ممانعت کی جہت اولیٰ ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک لونڈی اگر دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور اس میں ایک کے سو حصے اور دوسرے کا صرف ایک حصہ ہو تو اس صورت میں ممانعت کی جہت اباحت کی جہت سے اولیٰ ہو گی یعنی اس لونڈی کے ساتھ نہ سو حصے والے شخص کی ہمبستری درست ہو گی اور نہ ہی ایک حصے والے شخص کی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے نجاست میں ممانعت کی جہت کو اس پانی کے استعمال کے ایجاب کی جہت پر کیوں غالب کر دیا جس میں نجاست حلول کر گئی ہو اور صورت حال یہ ہو کہ اس پانی کے سوا اور کوئی پانی دستیاب نہ ہو جب کہ یہ بات واضح ہے کہ فرض نماز کی ادائیگی کے لیے ایسے پانی کا استعمال واجب ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ممانعت اور ایجاب کی جہتیں یکجا ہو گئیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا

کہ معترض کا یہ کہنا کہ اس صورت میں ممانعت اور ایجاب کی جہتیں یکجا ہو گئیں بالکل غلط ہے کیونکہ صرف ایسے پانی کا استعمال واجب ہوتا ہے جس میں نجاست نہیں ہوتی لیکن جس پانی میں نجاست ہوتی ہے اس کا استعمال سرے سے اس پر لازم ہی نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نجاست سے اجتناب اس وقت لازم ہوتا ہے جب وہ الگ تھلگ ہو لیکن اگر پانی میں مل گئی ہو تو اس سے اجتناب لازم نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تحریم نجاست کے سلسلے میں جن آیات وروایات کا ہم نے حوالہ دیا ہے ان کا عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ نجاست سے اجتناب لازم ہے خواہ وہ الگ الگ پڑی ہو یا پانی میں مل گئی ہو۔ اگر کوئی شخص اس عموم میں کسی قسم کی تخصیص کا دعویٰ کرتا ہے تو دلالت کے بغیر اس کا یہ دعویٰ درست نہیں ہوگا۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے اگر وضو کرنے والے کو نجاست ملے ہوئے پانی کے سوا دوسرا پانی مل جائے تو اس پر اس پانی کا استعمال واجب نہیں ہوتا جس کے ساتھ نجاست ملی ہوتی ہے اس صورت میں ہمارے مخالف زیادہ سے زیادہ جو بات کہہ سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ اباحت کی جہت سے ایسے پانی کا استعمال جائز ہوتا ہے اس کے بالمقابل ہم نے نجاست سے اجتناب کے لزوم کی جو بات کی ہے وہ ممانعت کی موجب ہے۔

اور جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں اگر کسی ایک چیز میں ممانعت اور اباحت دونوں کی جہتیں موجود ہوں تو اس صورت میں ممانعت کی جہت کو ترجیح دی جائے گی۔ جب یہ بات درست تسلیم ہو گئی تو زیر بحث صورت میں وضو کرنے والے کو نجاست ملے ہوئے پانی کے سوا خالص پانی دستیاب ہونے کی بنا پر اسے اس پانی کے استعمال کی ممانعت ہو جائے گی۔ اگر صرف نجاست ملا ہوا پانی دستیاب ہو تو اس صورت میں بھی اس پانی کا یہی حکم ہوگا یعنی اس کا استعمال ممنوع ہوگا ——— اس کی دو وجوہ ہیں ایک تو یہ کہ ان آیات پر عمل پیرا ہونے کا لزوم جن میں نجاستوں کے استعمال کی ممانعت کی گئی ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممانعت کا حکم نجاست کو اس حالت میں بھی اپنے دائرے میں لیتا ہے جب وہ پانی وغیرہ کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے اور اس حالت میں بھی اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو الگ تھلگ پڑے ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی اہل علم نے درج بالا دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ یعنی جب ایک شخص کو نجاست ملے ہوئے پانی کے سوا خالص پانی دستیاب ہو رہا ہو اور جب اسے نجاست ملے ہوئے پانی کے سوا اور کوئی پانی دستیاب نہ ہو۔ جب نجاست والے پانی کی موجودگی میں خالص پانی دستیاب ہونے کی بنا پر اس پانی کے استعمال کی ممانعت کی بات درست اور ثابت ہو گئی تو خالص پانی دستیاب نہ ہونے کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا

کیونکہ کسی اہل علم نے ان دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے اور اس طرح ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کے امتناع پر گویا سب کا اتفاق ہو گیا۔ ایک اور وجہ سے بھی قول باری (فاغسلوا) کے عموم کی بنا پر نجاست سے اجتناب کا لزوم نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کے وجوب سے اولیٰ ہے جب اسے نجاست والے پانی کے سوا اور کوئی پانی دستیاب نہ ہو۔ وہ وجہ یہ ہے کہ نجاست کے استعمال کی تحریم کا تعلق عین نجاست کے ساتھ ہوتا ہے آپ نہیں دیکھتے کہ نجاست جس قسم کی بھی ہو اگر الگ تھلگ پڑی ہو تو اس صورت میں اس سے اجتناب اور اس کا ترک استعمال ہم پر لازم ہوتا ہے اس کے بالمقابل نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کا لزوم جبکہ خالص پانی دستیاب نہ ہو متعین نہیں ہے آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایسے شخص کو کوئی انسان اپنے پاس سے خالص پانی دے دے یا یہ خود اس سے پانی چھین کر اس کے ساتھ وضو کرے تو اس کا وضو درست ہو جائے گا جب خالص پانی کی عدم موجودگی میں نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کا لزوم متعین نہیں ہوا اور دوسری طرف نجاست کے استعمال کی ممانعت متعین ہو گئی تو یہی بات خالص پانی دستیاب نہ ہونے کی صورت میں نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کے وجوب کے مقابلے میں نجاست کے استعمال سے اجتناب کے لزوم کے لیے وجہ ترجیح بن گئی۔ اس سے ضروری ہو گیا کہ نجاست سے اجتناب کو واجب کرنے والا عموم اولیٰ تسلیم کر لیا جائے۔ نیز تمام مائعات مثلاً دودھ اور تیل وغیرہ کے متعلق فقہاء کے مابین اس مسئلے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر ان میں تھوڑی سی نجاست بھی پڑ جائے تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو زیادہ مقدار میں گر جانے والی نجاست کا ہے۔ یعنی دونوں صورتوں میں اس مائع کا کھا یا پی لینا ممنوع ہو جائے گا۔ ہماری بیان کردہ بات یعنی خالص پانی کی عدم موجودگی میں نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کی ممانعت پر اس اصل کی دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول آیات میں مذکورہ عموم کی بنا پر دونوں حالتوں میں نجاست سے اجتناب کا لزوم۔ پہلی حالت وہ ہے جب نجاست پانی وغیرہ کے ساتھ مخلوط نہ ہو بلکہ الگ تھلگ پڑی ہو اور دوسری حالت وہ ہے جب یہ پانی وغیرہ کے ساتھ مخلوط ہو۔ دوم ممانعت کے حکم کا اباحت کے حکم کی بہ نسبت اغلب ہونا۔ ممانعت کے حکم کی وہ صورت ہے جب نجاست مخلوط نہ ہو اور اباحت کے حکم کی وہ صورت ہے جب نجاست پانی وغیرہ پاک اشیاء کے ساتھ مخلوط ہو۔ اس کیفیت پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ نجاست پانی کے ساتھ مخلوط ہو یا کسی اور پاک چیز کے ساتھ۔ کیونکہ آیات کا عموم ان سب کو شامل ہے۔ ان کے ساتھ نجاست کے وجود کی بنا پر ان کے استعمال کی ممانعت ہے۔ سنت کی جہت سے بھی ہمارے مسلک پر دلالت ہو رہی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یبولن احدکم فی الماء الدائم

ثم یغتسل فیہ من جنابۃ تم میں سے کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب کرکے پھر اس میں غسل جنابت نہ کرے) بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں (ولا یغتسل فیہ من الجنابۃ اور اس میں غسل جنابت نہ کرے) یہ بات تو واضح ہے کہ پیشاب کی قلیل مقدار پانی کی کثیر مقدار کے مزہ، رنگ اور بو میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتی لیکن اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے منع فرما دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ پیشاب کی قلیل مقدار سے صرف اس لیے روکا گیا ہے کہ اگر ہر ایک کے لیے اس کی اباحت ہو جاتی تو پیشاب کی مقدار بہت زیادہ ہو جاتی جس کی وجہ سے پانی کا مزہ، اس کی رنگت اور اس کی بو بدل جاتی اور وہ گندہ ہو جاتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نہی ظاہری طور پر اس امر کی مقتضی ہے کہ پیشاب کی قلیل مقدار کی ممانعت اس کی اپنی ذات کے لحاظ سے ہے کسی اور چیز کی بنا پر نہیں ہے۔ اگر اس نہی کو اس پر محمول کیا جائے کہ قلیل مقدار کی ممانعت اس کی اپنی ذات کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ کسی اور چیز کی بنا پر پانی گندہ نہ ہو جائے تو اس سے ایک ایسے مفہوم کا اثبات لازم آئے گا جو حدیث کے الفاظ میں موجود نہیں ہے اور نہ ہی اس مفہوم پر یہ الفاظ دلالت ہی کرتے ہیں

دوسری طرف پیشاب کی قلیل مقدار کی ذات کے لحاظ سے ممانعت کے حکم کا اسقاط لازم ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں نہی کو معترض کے ذکر کردہ معنی پر محمول کرنے کی بنا پر اس کا فائدہ زائل اور اس کا حکم ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث کے سوا دوسرے نصوص اور اجماع کی بنا پر ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ نجاست کے گرنے کی وجہ سے جس پانی کا مزہ یا اس کی بو یا رنگت بدل جائے اس کا استعمال ممنوع ہے یہ بات سرے سے نہی کے حکم کو ساقط کرنے کا سبب بن جائے گی۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یغتسل فیہ من جنابۃ) آپ نے اس کھڑے پانی میں پیشاب کرنے والے کو پیشاب کرنے کے بعد پانی کی حالت بدل جانے سے پہلے ہی اس میں غسل کرنے سے منع فرما دیا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیغسل یدیہ ثلاثا قبل ان یدخلھا الاناء فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ تم میں سے جب کوئی نیند سے بیدار ہو تو برتن میں اپنے ہاتھ داخل کرنے سے پہلے انھیں تین مرتبہ دھولے کیونکہ اسے نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گزاری ہے) آپ نے اس احتیاط کے پیش نظر اسے ہاتھ دھونے کا حکم دیا کہ کہیں اس کا ہاتھ استنجا کی جگہ کو نہ چھو گیا ہو اور اس طرح اس کے ہاتھ میں کوئی نجاست نہ لگ گئی ہو۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ ہاتھ میں لگی ہوئی یہ تھوڑی سی نجاست

اگر پانی میں حل ہوجائے تو اس سے پانی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔ اگر اس تھوڑی سی نجاست سے پانی گندہ نہ ہوتا تو اس سے احتیاط کرنے کے حکم کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ کتا اگر برتن میں منہ ڈال دے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی بنا پر وہ برتن نجس ہوجاتا ہے حالانکہ اس سے برتن میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ آپ کا ارشاد ہے (طھور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسل سبعا جب تمہارے کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس برتن کو سات بار دھولیا جائے)

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ تا قول باری فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً نیز قول باری: وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا: نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کے جواز پر دو وجوہ سے دلالت کرتا ہے۔ اول قول باری (حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا) کا عموم، یہ عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ پانی میں خواہ نجاست مل گئی ہو یا نہ ملی ہو دونوں صورتوں میں اس کا استعمال جائز ہے۔ دوم یہ قول باری: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً اگر کسی پانی میں تھوڑی سی نجاست مل گئی ہو اور اس کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہ پیدا ہوئی ہو تو ایسے پانی پر ھٰذا ماءٌ (یہ پانی ہے) کے اطلاق سے کسی کے لیے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ یہ چیز آپ کے اس استدلال کی معارض ہے جو آپ نے آیات کے عموم اور روایات کی بنیاد پر کی ہے کہ جب پانی میں نجاست گر جائے تو اس کا استعمال ممنوع ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہمارے بیان کردہ عموم اور معترض کے بیان کردہ عموم کے درمیان تعارض بھی ہوجائے تو بھی ہماری ذکر کردہ بات اولیٰ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارا بیان کردہ عموم ممانعت کا مقتضی ہے اور معترض کا بیان کردہ عموم اباحت کا۔ ممانعت و اباحت کا اگر اجتماع ہو جائے تو ممانعت کی بنیاد پر حکم لگایا جائے گا۔ علاوہ ازیں ہم نے نجاست کے استعمال کی ممانعت کی جو بات کی ہے وہ معترض کے بیان کردہ عموم کو ختم کر دیتی ہے۔ اس لیے یہ بات واجب ہوگئی کہ صرف ایسے پانی سے وضو کرنے کا حکم ہے جس میں نجاست نہ ملی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر نجاست اس پانی میں تبدیلی پیدا کر دیتی تو اس کا استعمال ممنوع ہوتا اور اس میں ممانعت کے ایجاب کے عموم پر عمل ہوتا غسل کی صورت میں پورے جسم کو دھونے کے امر کے عموم پر عمل نہ ہوتا۔ اور جس طرح نجاسات کے استعمال کی ممانعت کے عموم نے قول باری: لَبَنًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ۔ دودھ جو پینے والوں کے لیے بہت خوشگوار ہے کی اباحت کے عموم کو ختم کر دیا ہے جبکہ دودھ میں تھوڑی سی بھی نجاست لگ گئی ہو۔ اسی طرح ضروری ہے کہ یہ عموم قول باری (فَاغْسِلُوا نیز: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً کی اباحت کے عموم کو بھی ختم کر دے۔

جو حضرات نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کی اباحت کے قائل ہیں وہ قول باری : وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَاءً طَهُوْرًا ہم نے آسمان سے ماء طہور نازل کیا۔ نیز : وَیُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّمَآءِ مَاءً لِیُطَهِّرَکُمْ بِهٖ اور اللہ تعالیٰ تم پر آسمان سے پانی نازل کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمھیں پاک کر دے۔ سے استدلال کرتے ہیں۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی کہ : هو الطهور ماءه والحل میتته سمندر کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے : پانی کو تطہیر کی صفت سے موصوف کیا گیا ہے جو اس بات کا مقتضی ہے کہ جو چیز بھی اس میں گرے گی اس کی تطہیر ہو جائے گی۔ اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (طَهُوْرًا) پر دو معنوں کا اطلاق ہوتا ہے ایک رفع حدث اور اس کے ذریعے نماز کی اباحت کا۔ دوسرے نجاستوں کے ازالے کا۔ لیکن اگر نجاست خود اس کے اندر موجود ہو تو اس صورت میں پانی اپنی ذات سے نجاست دور نہیں کر سکتا چہ جائیکہ وہ اس نجاست کی تطہیر کا بھی سبب بن جائے۔ اس قول کی بنیاد پر قول باری (طَهُوْرًا) کے معنی یہ ہونے چاہئیں کہ پانی نجاست کو غیر نجاست کی صورت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ حالانکہ یہ بات محال ہے۔ اس لیے کہ پانی میں خون، شراب اور گندی چیزوں کے حل ہو جانے والے اجزاء نجاستوں کے دائرے سے خارج نہیں ہوتے جس طرح پانی میں ان اجزاء کا ظہور ان کے اعیان کو نجاستوں کے دائرے سے خارج نہیں کرتا اور پانی کے ساتھ ان کا براہ راست تعلق ان کی تطہیر میں کوئی اثر نہیں دکھاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ پانی کے ساتھ کسی چیز کے مل جانے کی صورت میں اگر پانی غالب ہو اور اس چیز کا اس میں ظہور نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں اس پر پانی ہونے کا ہی حکم لگے گا۔ جس طرح پانی میں اگر ایک قطرہ دودھ یا کوئی اور مائع چیز گر جائے تو ایسے پانی سے پانی ہونے کا حکم زائل نہیں ہوتا کیونکہ ایسی صورت میں پانی ہی غالب رہتا ہے نیز گرنے والے یہ اجزاء پانی کے اندر چھپ جاتے اور اس میں غائب ہو جاتے ہیں اس لیے نجاست کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے جو حکم دوسری تمام مائعات کا ہوتا ہے جب وہ پانی کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے دوسری تمام مائعات کے ساتھ پاک اشیاء کے مل جانے کی صورت میں ان مائعات کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا اور ایسی مخلوط اشیاء میں غالب چیز کا حکم عائد ہوتا ہے۔ ان کے اندر غائب ہو جانے والی چیز کا حکم عائد نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ پانی کے سوا تمام دوسری مائعات میں اگر تھوڑی سی نجاست بھی گر جائے تو وہ مائع چیز گندی اور فاسد ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں اس مخلوط چیز پر غالب رہنے والی چیز کا حکم عائد نہیں ہوتا بلکہ اس پر نجاست کا حکم عائد ہوتا ہے۔ یہی کیفیت پانی کی بھی ہے۔ اگر پانی اس

بنا پر نجاست کو پاک کر سکتا ہے کہ وہ نجاست سے ہمکنار ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اسی مجاورت کی بنا پر وہ نجاست کو پاک کر دے خواہ وہ اس نجاست کو اپنے اندر سمو نہ بھی لے۔ اگر پانی نجاست کو اپنے اندر سمو لینے اور اس پر غالب آ جانے کی بنا پر اسے پاک کر دیتا ہے تو دیگر تمام مائعات کی یہی کیفیت ہے کہ جب ان میں نجاست گر جاتی ہے تو وہ اسے اپنے اندر سمو لیتی اور اس پر غالب آ جاتی ہیں لیکن اس کیفیت کے باوجود ایسی مائعات پر نجاست کا حکم عائد ہوتا ہے غالب رہنے والی چیز کا حکم عائد نہیں ہوتا ہمارے قول کی صحت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ پانی میں ظاہر ہو جانے کی صورت میں اس کے استعمال کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے اور اس تحریم کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم جب ایسے پانی کو استعمال کرتے ہیں تو اس کے اندر لازمی طور پر نجاست کے کسی نہ کسی جزء کو بھی استعمال کر لیتے ہے۔ اس میں ایک اور پہلو بھی موجود ہے وہ یہ کہ پانی میں نجاست کے وجود کا علم اس میں نجاست کے مشاہدہ کی طرح ہوتا ہے جس طرح دوسری تمام مائعات میں نجاست کے وجود کا علم ان میں نجاست ظاہر ہونے کی صورت میں چشم دید کی طرح ہوتا ہے یا جس طرح اپنے جسم یا کپڑوں پر نجاست کے وجود کا علم اس کے مشاہدہ کی مانند ہوتا ہے۔

جن حضرات نے اس سے اختلاف کیا ہے انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بضاعہ کے کنوئیں کے متعلق دریافت کیا گیا تھا۔ اس میں گندی چیزیں مثلاً عورتوں کے حیض کے کپڑے، انسانی براز اور مردہ کتے پھینک دیے جاتے تھے۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا: ان الماء طھور لاینجسہ شئ۔ پانی ظاہر و مطہر ہوتا ہے اور کوئی چیز اسے نجس نہیں کرتی۔ اسی طرح ابو بصرہ کی حدیث سے بھی وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے حضرت جابرؓ اور حضرت ابو سعیدؓ خدری سے روایت کی ہے، ان دونوں حضرات کا کہنا ہے کہ ہم ایک سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے، ہم ایک تالاب پر پہنچے جس میں مردار پڑا ہوا تھا۔ ہم اور دوسرے تمام لوگ اس تالاب کے پانی کو استعمال کرنے سے باز رہے یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے۔ ہم نے جب آپ کو تالاب کی کیفیت بتائی تو آپؐ نے فرمایا (استقوا فان الماء لا ینجسہ شئ۔ پانی پی لو کیونکہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی) چنانچہ ہم نے اس تالاب سے سیر ہو کر پانی پیا۔ اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الماء طھور لاینجسہ شئ۔ پانی طہور ہوتا ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ واقدی سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ بئر بضاعہ سے

باغات کو پانی جاتا تھا یعنی اس کی صورت ایک چشمے جیسی تھی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا پانی بہتا رہتا تھا اور اس میں پڑنے والی نجاستوں کو اپنے بہاؤ کے ساتھ لے جاتا تھا۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ آپ سے اس کنویں کے متعلق اس وقت پوچھا گیا ہو جب اسے تمام گندی اشیاء سے پاک کر دیا گیا تھا۔ آپ نے انھیں بتا دیا کہ کنویں کو صاف کر دینے اور اس سے تمام پانی نکال دینے کے بعد وہ پاک ہو جاتا ہے جہاں تک تالاب کے سلسلے میں روایت کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ مردار تالاب کے ایک کنارے پر پڑا ہو جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے کنارے پر وضو کرنے کی اجازت دے دی ہو۔ یہ چیز تالاب کے بارے میں ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی روایت کی اصل وہ روایت ہے جسے سماک نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک زوجۂ مطہرہ نے ایک بڑے پیالے میں رکھے ہوئے پانی سے غسل کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور اس پیالے کے پانی سے وضو یا غسل کرنے کا ارادہ فرمایا۔ زوجۂ مطہرہ نے عرض کیا کہ میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے۔ آپ نے فرمایا (ان الماء لا یجنب۔ پانی کو جنابت لاحق نہیں ہوتی) آپ کی اس سے مراد یہ تھی کہ پانی میں جنبی کا ہاتھ پڑنے کی وجہ سے وہ نجس نہیں ہوتا۔ عین ممکن ہے کہ راوی نے یہ الفاظ سن کر اس کے اس مفہوم کی روایت کر دی ہو جو اسے سمجھ میں آیا تھا، الفاظ کی روایت نہ کی ہو۔ اس روایت کا جو مفہوم ہم نے بیان کیا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ خود حضرت ابن عباسؓ پانی میں نجاست گرنے کی صورت میں اس کے نجس ہونے کا حکم عائد کرتے ہیں خواہ اس نجاست کی وجہ سے پانی میں کوئی تبدیلی واقع نہ بھی ہوئی ہو۔ عطاء اور ابن سیرین نے روایت کی ہے کہ ایک حبشی زمزم کے کنویں میں گر کر مر گیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے کنویں سے سارا پانی نکال دینے کا حکم دیا۔

حماد نے ابراہیم نخعی سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا حوض صرف اس صورت میں ناپاک ہو جاتا ہے جب جنابت کی حالت میں تم اس میں اتر جاؤ اور غسل کر لو، لیکن اگر اپنے ہاتھوں سے حوض کا پانی نکال نکال کر نہا لو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے وہ الفاظ درست بھی ہوں جو ہمارے مخالفین نے اپنے استدلال میں بیان کیے ہیں تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ اس کا تعلق شاید بئر بضاعہ سے ہو اور پھر سبب کے ذکر کو حذف کر کے صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی روایت کر دی گئی ہو۔ پھر آپ کے ارشاد (الماء طھور لا ینجسہ شئی) میں ایسے پانی کے استعمال کے جواز پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

ہماری گفتگو تو اس پر ہو رہی ہے کہ آیا پانی میں نجاست کے حلول کے بعد اس کے استعمال کا جواز ہے اس لیے اس اختلافی نکتے پر اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ پانی طاہر و مطہر ہوتا ہے اور کوئی چیز اسے نجس نہیں کرتی۔ لیکن اس کے باوجود اس میں نجاست حلول کر جانے کی صورت میں اس کا استعمال نہیں ہوتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ پانی میں جب نجاست گر جائے تو بھی اسے استعمال کر لو، اگر آپ یہ فرماتے تو پھر معترض اپنے قول کے حق میں اس سے استدلال کر سکتا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے درج بالا سطور میں جو کچھ کہا ہے اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر ظاہری طور پر معترض کا استدلال بھی ساقط ہو گیا اور اب اسے اپنے استدلال کے لیے کسی اور بنیاد کی ضرورت پیش آ گئی اور وہ بنیاد یہ ہے کہ اس ارشاد کو معترض کے مسلک کے سوا کسی اور مفہوم پر محمول کرنا گویا اسے فائدے سے خالی قرار دینے کے مترادف ہے۔

معترض نے تو اس ارشاد کا یہ فائدہ بیان کرنے کا دعویٰ کیا ہے کہ پانی میں نجاست کے حلول کے بعد بھی اس کا استعمال جائز ہے اور اس کے نزدیک اس کے سوا اس ارشاد کا اور کوئی فائدہ نہیں ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس ارشاد میں کئی اور فوائد موجود ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد سے یہ بتا دیا کہ پانی نجاست سے قرب اور مجاورت کی بنا پر نجس نہیں ہوتا اور نہ ہی عین نجاست کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس سے ہم نے یہ بات معلوم کر لی کہ کپڑے اور جسم پر اگر نجاست لگ جائے اور اس پر مسلسل پانی بہا کر اسے دور کر دیا جائے تو کپڑے میں باقی رہ جانے والا پانی اس پانی کے حکم میں نہیں ہوتا جو عین نجاست کے آس پاس ہوتا ہے اور اسے نجاست کا حکم لاحق نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ دوسرا پانی ایسے پانی کے آس پاس ہوتا ہے جو فی نفسہ نجس نہیں ہوتا بلکہ اسے نجاست کا حکم نجاست کی مجاورت کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود نہ ہوتا تو یہ گمان پیدا ہو سکتا تھا کہ نجاست کے آس پاس پایا جانے والا پانی بھی عین نجاست کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے اس پانی کے ساتھ پایا جانے والا پانی بھی نجس ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دوسری مرتبہ، تیسری مرتبہ بلکہ دسویں مرتبہ اور اس سے اگلے مرتبوں میں ڈالا جانے والا سب کا سب پانی نجس ہونے میں یکساں ہو جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد سے اس گمان کو باطل کر دیا اور یہ واضح کر دیا کہ نجاست کی مجاورت کی بنا پر جس پانی کو نجاست

کا حکم لاحق ہو گیا وہ عین نجاست کے معنوں میں نہیں آتا۔

آپ نے ہمیں یہ بھی بتا دیا کہ کنویں میں اگر چوہا گر کر مر جائے اور پھر اسے نکال لیا جائے تو نجاست کا حکم صرف اس چوہے کے آس پاس پائے جانے والے پانی کو لاحق ہو گا اُس پانی کو لاحق نہیں ہو گا جو اس پہلے پانی کے آس پاس ہے۔ نیز یہ کہ مردہ چوہے نے اس پانی کو عین نجاست کے حکم میں داخل نہیں کیا۔ اس بنا پر ہمیں یہ حکم دیا گیا کہ کنویں سے کچھ پانی نکال کر اسے پاک کر لیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بات اگر اس طرح ہوتی جس طرح آپ نے بیان کیا ہے تو اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الماء طهور لا ينجسه شيئ الا ما غير طعمه او لونه۔ پانی طاہر مطہر ہوتا ہے سوائے اس چیز کے جو اس کا مزہ یا رنگت بدل ڈالے کوئی چیز اسے نجس نہیں کرتی) کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ اس لیے کہ نجاست کے آس پاس پایا جانے والا پانی اس میں نجاست کے ظہور کے باوجود فی نفسہٖ نجس نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بھی ایک درست بات ہے جو اس بات کے علاوہ ہے جس کا معترض نے دعوٰی کیا تھا نیز ہمیں بھی اس سے ایک اور فائدہ حاصل ہوا ہے جو ان فوائد کے علاوہ ہے جو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الماء طهور لا ينجسه شيئ) سے حاصل کیا ہے اور جس میں استثناء کا ذکر نہیں ہے۔ وہ فائدہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیر بحث ارشاد کے ذریعے نجاست کے غالب آنے کی حالت اور اس کی وجہ سے پانی کے حکم کے سقوط کی خبر دی ہے اس صورت میں سارا پانی عین نجاست کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ نیز یہ بتا دیا کہ ایسے مخلوط پانی پر غالب عنصر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔ جیسا کہ آپ کہتے ہیں کہ پانی کے ساتھ اگر دودھ یا سرکہ مل جائے تو اس پر غالب عنصر کا حکم لاحق ہو گا۔ ہم نے اس مسئلے پر نیز قلتین کے مسئلے پر کئی مقامات میں بحث کی ہے اس لیے یہاں اس بحث کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

فصل

ماءِ مستعمل سے وضو جائز ہے یا ناجائز

ہمارے اصحاب اور امام شافعی ماءِ مستعمل کے ساتھ وضو کو جائز قرار نہیں دیتے۔ اگرچہ ان کے درمیان ماءِ مستعمل کی تعریف میں اختلاف رائے ہے۔ امام مالک اور سفیان ثوری اس کے ساتھ وضو کے جواز کے قائل ہیں تاہم امام مالک اسے مکروہ سمجھتے ہیں۔ پہلے قول کی صحت پر دلیل وہ روایت ہے جسے ابو عوانہ نے داؤد بن عبداللہ اودی سے نقل کی ہے۔ انھوں نے حمید بن عبدالرحمٰن سے انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی سے وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس بات سے روکا ہے کہ مرد عورت کے وضو کے باقی ماندہ پانی سے غسل کرے یا عورت مرد کے وضو کے باقی ماندہ پانی سے نہائے ان دونوں کو الگ الگ یہ عمل کرنا چاہیے۔

"فضل طہور" دو قسم کے پانی کو شامل ہے ایک تو اس پانی کو جو نہانے والے کے جسم سے نیچے کی طرف بہہ نکلتا ہے اور دوسرے اس پانی کو جو اعضاء دھونے کے بعد برتن میں بچ رہتا ہے۔ فضل طہور کا عموم ان دونوں قسموں کے پانی کو شامل ہے۔ یہ چیز استعمال شدہ پانی کے ساتھ وضو کی نہی کی مقتضی ہے کیونکہ یہ استعمال شدہ پانی فضل طہور ہوتا ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی ہے کہ (لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسل فیہ من جنابۃ۔ تم میں سے کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب نہ کرے اور اس میں غسل جنابت بھی نہ کرے)

بکیر بن عبداللہ بن الاشج نے ہشام بن زہرہ کے آزاد کردہ غلام ابوالسائب سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا یغتسل احدکم فی الماء الدائم وھو جنب تم میں سے کوئی شخص کھڑے پانی میں غسل جنابت نہ کرے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا: یا بنی عبدالمطلب ان اللہ کرہ لکم غسالۃ ایدی الناس۔ اے بنو عبدالمطلب! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے لوگوں کے ہاتھ کا دھوون ناپسند کیا ہے۔

حضرت عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ انھوں نے اسلم سے صدقے کی کھجور کھا لینے پر فرمایا "تمھارا کیا خیال ہے کہ اگر ایک شخص پانی کے ساتھ وضو کر لے تو کیا تم اس پانی کو پی لو گے؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عبد المطلب پر صدقہ حرام کرتے ہوئے اسے لوگوں کے ہاتھ کے دھوون کے ساتھ تشبیہ دی۔ یہ تشبیہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ لوگوں کے ہاتھ کا دھوون استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ جس پانی کے ساتھ حدث زائل کیا جاتا ہے وہ اس پانی کے مشابہ ہو جاتا ہے جس کے ساتھ نجاست دور کی جاتی ہے۔ وجہ شبہ یہ ہے کہ ان دونوں قسم کے پانی کے ذریعے نماز پڑھنے کی اباحت ہو جاتی ہے۔ جب نجاست دور کرنے والے پانی سے طہارت جائز نہیں تو حدث دور کرنے والے پانی سے بھی طہارت جائز نہیں ہونی چاہیے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے وہ یہ کہ پانی کے استعمال نے اس کے اندر ایسی صفت پیدا کر دی جس کی بنا پر اسم ماء کا اطلاق اس سے سلب ہو گیا اور اس کی حیثیت اس پانی جیسی ہو گئی جس کے ساتھ کسی دوسری چیز کی ملاوٹ کی وجہ سے اس پر اسم ماء کا اطلاق ممتنع ہو گیا۔ استعمال شدہ پانی اس کیفیت کا بایں معنی زیادہ مستحق ہے کہ اس کے ساتھ زوال حدث یا حصول قربت کے حکم کا تعلق ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے اگر پانی استعمال کرتا ہے تو یہ چیز اس پانی کے ساتھ طہارت حاصل کرنے میں مانع نہیں ہوتی۔ اگر کوئی شخص طہارت حاصل کرنے کے لیے پانی استعمال کر لیتا ہے تو اس پانی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے پانی کا استعمال اس پانی پر اسم ماء کے اطلاق سے مانع نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس پانی کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔ یہ پانی اس پانی کی طرح ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنا پاک کپڑا دھونے میں استعمال کر لیتا ہے۔

جو حضرات استعمال شدہ پانی کو وضو وغیرہ کے لیے دوبارہ استعمال کی اجازت دیتے ہیں وہ قول باری: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا اور: وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ۔ سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ قول باری ماء مستعمل کے ساتھ دو وجوہ کی بنا پر وضو کے جواز کا مقتضی ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ جب یہ پانی نجس نہیں ہوا اور نہ ہی نجاست کے ساتھ اس کی مجاورت پائی گئی تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ ایسے پانی کو اس کی پہلی حالت پر باقی سمجھا جائے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (طَهُوْرًا) پانی سے بار بار طہارت حاصل کا مقتضی ہے۔ اس

کے جواب میں کہا جائے گا کہ طہارت حاصل کرنے کے بعد استعمال شدہ پانی کا اپنی پہلی حالت پر باقی رہنا ہی دراصل اختلافی نکتہ ہے۔ اس سلسلے میں عموم کا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا تعلق اس پانی سے ہے جو ابھی استعمال میں نہ آیا ہو۔ ایسا پانی مطلق پانی کے حکم میں داخل رہے گا۔ لیکن جس پانی کو ماء کا اسم کسی قید کے ساتھ شامل ہوتا ہوا ہے عموم اپنے دائرے میں نہیں لیتا۔

رہ گئی یہ بات کہ پانی کا طہور ہونا اسے باربار استعمال میں لانے کا مقتضی ہے، تو یہ بات دراصل اس طرح نہیں ہے۔ کیونکہ پانی کو وصف طہارت یا تطہیر میں مبالغہ کے طور پر طہور کہا گیا ہے۔ اس میں تکرار طہارت پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے مثلاً ایک شخص کے متعلق کہا جاتا ہے۔ ”رجل ضروب بالسیف“ (یہ آدمی تلوار کا دھنی ہے) یہاں شمشیر زنی کی صفت میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے، باربار شمشیر زنی مراد نہیں ہوتی۔ اسی طرح ”رجل اکول“ (پیٹو آدمی) کہہ کر اس سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو پُر خور ہو خواہ وہ ایک ہی نشست میں پُرخوری کا مظاہرہ کیوں نہ کرے۔ اس سے باربار کھانا مراد نہیں ہوتا۔ ہم نے متعدد مقامات پر اس بات کی وضاحت کر دی ہے۔

نسب اور سسرالی رشتے

قول باری ہے: وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا۔ اور وہی ہے جس نے پانی سے ایک بشر پیدا کیا اور پھر اس نے نسب اور سسرال کے دو الگ الگ سلسلے چلائے۔ یہاں وہ پانی مراد لینا جائز ہے جس سے جانداروں کی اصل پیدا کی گئی جس کا ذکر اس قول باری میں ہے: وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ۔ اور ہم نے پانی سے ہر زندہ چیز پیدا کی) اور اس سے وہ نطفہ مراد لینا بھی درست ہے جس سے اولاد آدم کی تخلیق ہوئی۔

قول باری (فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا) کی تفسیر میں طاؤس کا قول ہے کہ رضاعت بھی صہر یعنی سسرال میں داخل ہے۔ ایک روایت کے مطابق ضحاک کا قول ہے کہ نسب سے مراد رضاعت ہے اور صہر سے مراد دامادی رشتہ ہے۔ فراء کا قول ہے کہ نسب سے محرم رشتہ دار مراد ہے جس سے نکاح جائز نہیں ہوتا اور صہر سے غیر محرم رشتہ دار مراد ہے جس کے ساتھ نکاح جائز ہوتا ہے۔ مثلاً چچازاد بہنیں وغیرہ۔ ایک قول کے مطابق نسب سے قریبی رشتہ داری مراد ہے اور صہر سے مخلوط رشتہ داری مراد ہے جو قریبی رشتہ داری کے مشابہ ہوتی ہے۔

ضحاک کا قول ہے نسب کے تحت سات قسم کے رشتہ دار آتے ہیں جن کا ذکر قول باری (حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ) سے لے کر قول باری (وَبَنٰتُ الْاُخْتِ) تک ہوا ہے اور صہر کے تحت پانچ رشتہ دار آتے ہیں جن کا ذکر قول باری (وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ) سے لے کر قول باری (وَحَلَاۗىِٕلُ اَبْنَاۗىِٕكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ) تک ہوا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اصہار کے سلسلے میں متعارف بات یہی ہے کہ ان سے ایک شخص کی بیویوں کا ہر وہ محرم رشتہ دار مراد ہے جس کی طرف اس شخص یعنی شوہر کی نسبت ہوتی ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے اصہار کے لیے وصیت کر جائے تو یہ وصیت اس شخص کی بیویوں کے ہر محرم رشتہ دار کے لیے جاری کی جائے گی۔ لوگوں کی عام گفتگو اور محاورے سے یہی مفہوم متعارف ہے۔ بیٹی کے شوہر یعنی داماد کو ختن کہتے ہیں۔ اسی طرح ہر اس عورت کو ختن کہتے ہیں جو اس مرد کے لیے محرم ہوتی ہے جس کی طرف داماد کی نسبت کی جاتی ہے۔

نیز شوہر کے تمام محرم مرد رشتہ دار بھی اس کے سسرال کے ختن کہلاتے ہیں۔ کبھی صہر کا لفظ ختن یعنی داماد کی جگہ استعمال ہوتا ہے اور عرب کے لوگ داماد کو بھی صہر کہہ دیتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے۔

؎ سمیتها اذا ولدت تموت — والقبر صهر ضامن زمیت

جب یہ بچی پیدا ہوئی تھی اس وقت ہی میں نے اس کا نام "تموت" (جلد مر جائے) رکھ دیا تھا دراصل قبر ہی بڑا باوفا اور ذمہ دار داماد ہوتا ہے یعنی ایک بچی کی قبر ہی کے اندر درست طریقے سے حفاظت ہو سکتی ہے۔ یہاں شاعر نے صہر کہہ کر داماد مراد لیا ہے جو ان کی گفتگو اور روزمرہ بول چال کی متعارف صورت پر محمول ہے۔

رات دن ایک دوسرے کے جانشین ہیں

قول باری ہے: وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً۔ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کا جانشین بنایا۔ تا آخر آیت۔ شمر بن عطیہ نے ابن سلمہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آ کر کہنے لگا۔ امیر المومنین مجھ سے نماز رہ گئی ہے۔" آپ نے سن کر فرمایا۔ "رات کے وقت جو نماز تم سے رہ گئی ہے اس کے بدلے میں دن کے وقت نماز پڑھ لو" یعنی اس کی قضا ادا کر لو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے جانشین بنایا ہے ہر اس شخص کے لیے جو سبق لینا چاہے یا شکر گزار ہونا چاہے"۔

یونس نے ابن شہاب سے انھوں نے السائب بن یزید اور عبداللہ بن عتبہ سے، انھوں نے

عبدالرحمٰن بن عبدالقاری سے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "جو شخص رات کے وقت اپنی معمول کی تلاوت وغیرہ یا اس کے کسی جزء سے ... بنا پڑھے رہ جائے اور پھر صبح کی نماز سے لے کر ظہر کی نماز کے دوران پڑھ لے تو اس کا شمار یوں ہوگا گویا کہ اس نے رات کے وقت حسب معمول تلاوت کی ہے۔

حسن کا قول ہے کہ (جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً) کا مفہوم یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کا جانشین بنا دیا گیا ہے۔ اگر دن کے اوقات میں کوئی عبادت وغیرہ رہ جائے تو وہ اسے رات کے وقت ادا کر سکتا ہے اور اس کے برعکس بھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات قول باری (وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ اور میری یاد میں نماز قائم کرو) سے ملتی جلتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من نام عن صلوٰة او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا فان ذلك وقتھا۔ جو شخص سو تا رہ جائے اور نماز ادا نہ کرے یا نماز ادا کرنا بھول جائے تو جس وقت اسے یاد آجائے اس وقت ہی وہ اس نماز کی ادائیگی کرے کیونکہ یہی وقت اس نماز کا وقت ہے)

مجاہد سے (خِلْفَةً) کی تفسیر میں مروی ہے کہ ان میں سے ایک تاریک اور دوسرا روشن ہے ایک قول کے مطابق ایک چلا جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا آجاتا ہے۔

رحمٰن کے اصلی بندے

قول باری ہے: وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا۔ رحمٰن کے (اصلی) بندے وہ ہیں جو زمین پر نرم چال چلتے ہیں "ابن نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ (هَوْنًا) کا مفہوم وقار و سکون ہے یعنی "وہ زمین پر بڑے وقار اور سکون سے چلتے ہیں" قول باری: وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا۔ اور جاہل ان کے منہ آئیں تو کہہ دیتے ہیں کہ تم کو سلام کی تفسیر میں ان کا قول ہے "جب جاہل ان کے منہ آئیں تو وہ درست بات کہتے ہیں۔

حسن سے يَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا کی تفسیر میں منقول ہے کہ "بہت ہی متحمل مزاج بن کر چلتے ہیں کسی سے نہیں الجھتے اور اگر کوئی الجھے تو بُردباری کا مظاہرہ کرتے ہیں گویا کہ ڈر گئے ہوں حالانکہ ان میں تیروں کی طرح لچک ہوتی ہے۔ اللہ کے بندوں کے دن اس طرح گزرتے ہیں اور وہ اسی تحمل مزاجی کے ساتھ لوگوں میں چلتے پھرتے رہتے ہیں"۔

قول باری وَالَّذِیْنَ یَبِیْتُوْنَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَّ قِیَامًا جو اپنے رب کے حضور سجدے اور قیام میں راتیں گزارتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ "اللہ کے بندوں کی یہ راتیں ہیں۔ جب رات آجاتی ہے تو ان کے چاروں طرف پردے ڈال دیتی ہے اور پھر یہ رب کے سامنے رہ جاتے ہیں"۔ حضرت ابن عباس سے یَمْشُوْنَ عَلَى الْاَرْضِ هَوْنًا کی تفسیر میں منقول ہے کہ "اللہ کے بندے زمین میں تواضع اور انکساری کی چال چلتے ہیں اور کسی تکبّر کا مظاہرہ نہیں کرتے"۔

قول باری ہے وَالَّذِیْنَ اِذَا اَنْفَقُوْا لَمْ یُسْرِفُوْا وَلَمْ یَقْتُرُوْا وَكَانَ بَیْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا جو خرچ کرتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں نہ بخل، بلکہ دونوں کے درمیان اعتدال پر قائم رہتے ہیں۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے اس سلسلے میں روایت کی ہے کہ جو شخص اللہ کی نافرمانی میں ایک درہم بھی خرچ کرے گا وہ مسرف کہلائے گا (وَلَمْ یَقْتُرُوْا) انھوں نے کہا کہ اس سے بخل مراد ہے جس کے معنی اللہ کے حق کو روک لینے کے ہیں۔ وَكَانَ بَیْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا کی تفسیر انھوں نے یہ کی کہ "اعتدال کی راہ، اور طاعت خداوندی میں انفاق"۔ ابن سیرین کا قول ہے سرف کے معنی ناحق خرچ کرنے کے ہیں۔

قول باری ہے: وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ جو اللہ کے سوا کسی اور معبود کو نہیں پکارتے تا آخر آیت۔ اعمش نے ابووائل سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ سے روایت کی کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ "اللہ کے رسول! سب سے بڑا گناہ کونسا ہے؟" آپ نے جواب دیا: "سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ تم کسی کو اللہ کے مدمقابل ٹھہراؤ حالانکہ اس نے تمھیں پیدا کیا"۔ اس نے عرض کیا "اس کے بعد کونسا؟" آپ نے جواب دیا۔ اس کے بعد سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ تم اپنے بچے کو اس خوف سے مار ڈالو کہ کہیں وہ تمھارے ساتھ کھانے میں شریک نہ ہو جائے"۔ اس نے پھر عرض کیا۔ "اس کے بعد کونسا؟" آپ نے فرمایا: یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی سے بدکاری کرو"۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی تصدیق کرتے ہوئے اپنی کتاب میں: وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ تا یَلْقَ اَثَامًا نازل فرمائی۔

زُور سے مراد آلات موسیقی

قول باری ہے: وَالَّذِیْنَ لَا یَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ اور جو جھوٹ کے گواہ نہیں بنتے۔ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ زُور، غنا یعنی موسیقی اور گانے بجانے کو کہتے ہیں۔ قول باری: وَمَنْ

یَشْتَرِیْ لَھْوَ الْحَدِیْثِ اور جو شخص لہو و لعب کی باتیں خرید تا ہے کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو گانے والی عورت خرید تا ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

مجاہد نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے غنا اور ہر لہو و لعب مراد ہے۔ ابن ابی لیلیٰ نے عطا سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مجھے دو بیہودہ قسم کی احمقانہ آوازوں سے روکا گیا ہے، مصیبت کے وقت رونے کی آواز سے جس کے ساتھ چہرہ نوچنا، گریبان پھاڑنا اور شیطان کی طرح آواز بلند کرنا ہوتا ہے، نیز گانے کی آواز سے جس کے ساتھ لہو و لعب اور شیطانی آلات موسیقی ہوتے ہیں"۔

عبیداللہ بن زحر نے بکر بن سوادہ سے، انھوں نے قیس بن سعد بن عبادہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان اللہ حرم علی الخمر والکوبۃ والغناء اللہ تعالیٰ نے مجھ پر شراب، شطرنج اور غنا یعنی گانا بجانا حرام کر دیا ہے۔ محمد ابن الحنفیہ نے قول باری (لَا یَشْھَدُوْنَ الزُّوْرَ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تم اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس کے متعلق کچھ علم نہ ہو۔ کان، آنکھ اور دل سے ان کے اعمال کے بارے میں پوچھ گچھ ہوگی۔

ابوبکر جصاص اس تفسیر پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ احتمال ہے کہ محمد بن الحنفیہ نے اس سے غنا یعنی گانا بجانا مراد لیا ہو جیسا کہ سلف سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان کے نزدیک اس سے ایسی بات کہنا مراد ہو جس کا کہنے والے کو کوئی علم نہ ہو آیت کے لفظ کے عموم کی بنا پر اسے ان دونوں باتوں پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

قول باری ہے: وَاِذَا مَرُّوْا بِاللَّغْوِ مَرُّوْا کِرَامًا۔ اور کسی لغو چیز پر ان کا گزر ہو جائے تو شریف آدمیوں کی طرح گزر جاتے ہیں۔ سعید بن جبیر اور مجاہد کا قول ہے کہ جب ان کی ایذا رسانی کی جاتی ہے تو درگزر کرتے ہوئے شریف آدمیوں کی طرح گزر جاتے ہیں۔ ابو مخزوم نے سیّار سے روایت کی ہے کہ جب ان کا گزر فحش گوئی اور گندی گفتگو کی مجلس پر ہوتا ہے تو وہ اس میں شرکت سے باز رہتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ لغو سارے کا سارا معاصی ہے۔ سدی کا قول ہے کہ یہ سورت مکی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سدی کی مراد یہ ہے کہ یہ آیتیں مشرکین کے ساتھ قتال کے حکم سے پہلے نازل ہوئی تھیں۔

قول باری ہے: ان عذابہا کان غرامًا۔ اس کا عذاب تو جان کا لاگو ہے۔ ایک قول کے مطابق

(غَرَامًا) کے معنی لازم، چمٹ جانے والا اور ہمیشہ ساتھ لگا رہنے والا کے ہیں۔ اسی سے غریم یعنی قرضخواہ کا لفظ نکلا ہے کیونکہ قرضخواہ اپنے مقروض کے ساتھ چمٹا رہتا ہے۔ اسی سے یہ محاورہ بھی ہے "انه لمغرم بالنساء (فلاں شخص عورتوں کا دیوانہ ہے) یعنی ان کے پیچھے لگا رہتا ہے اور اسے ان کے بغیر چین نہیں آتا۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

؎ ان يعاقب يكن غراما وان يعط جزيلا فانه لا يبالي

اگر اسے سزا دی جائے تو وہ دیوانہ ہو جائے گا اور اگر اسے بڑا حصہ دیا جائے تو اس کی پروا نہیں کرے گا۔

بشر بن ابی حازم کا شعر ہے۔

؎ ويوم النسار ويوم الجفا ركان عذابا وكان غراما

جدائی کا دن اور جفا کا دن یہ دونوں دن عذاب کے اور جان کے لاگو دن ہیں۔

ہمیں ثعلب کے غلام ابوعمر نے بتایا ہے کہ لغت میں غرم کے اصل معنی لزوم کے ہیں۔ پھر اس نے اس کی تائید میں وہ شواہد پیش کیے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ قرض کو غرم اور مغرم کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ لزوم اور مطالبہ کا متقضی ہوتا ہے۔ طالب کو غریم کہا جاتا ہے اس لیے کہ اسے لزوم کا حق ہوتا ہے اور مطلوب کو بھی غریم کہا جاتا ہے کیونکہ اس کے خلاف لزوم کا ثبوت ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا يغلق الرهن لصاحبه غنمه وعليه غرمه۔ رہن کے فائدے سے اس کے مالک کو بند نہیں رکھا جائے گا اور اس پر اس کا قرض لازم ہوگا) بھی اسی پر محمول ہے یعنی غرم سے مراد اس کا وہ قرض ہے جس کے ساتھ وہ شخص مرہون اور جکڑا ہوا ہے۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ غرم کے معنی ہلاک ہو جانے کے ہیں۔ ابوعمر نے بتایا ہے کہ لغت کے لحاظ سے یہ بات غلط ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ ہر قرضخواہ اپنے مقروض کا پیچھا چھوڑ دے گا لیکن جہنم اپنے مقروض کا پیچھا نہیں چھوڑے گی۔

قول باری (قُرَّةَ اَعْيُنٍ آنکھوں کی ٹھنڈک) یعنی دنیا میں آنکھوں کی ٹھنڈک۔ اس کی صورت یہ ہے کہ انسان اپنی بیوی اور بھائی وغیرہ کو اللہ کی اطاعت میں مصروف دیکھے۔ ان کا قول ہے "بخدا ایک مسلمان کی آنکھوں کی اس سے بڑھ کر ٹھنڈک نہیں ہے کہ وہ اپنی اولاد یا اپنے والدین یا اپنے بچوں کی اولاد یا بھائی یا دوست کو اللہ کا مطیع اور فرمانبردار پائے"۔ سلمہ بن کہیل سے مروی ہے کہ "اے اللہ! ان کے ذریعہ بایں طور آنکھوں کو ٹھنڈک پہنچا کہ انھیں اپنی فرمانبرداری کی راہ پر گامزن

کردے۔" ابو اسامہ نے احوص بن حکیم سے، انھوں نے ابو الزاہریہ سے اور انھوں نے جبیر بن نفیر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کا ارشاد ہے: من رزق ایمانا وحسن خلق فذلك امام المتقین جس شخص کو ایمان اور حسن خلق نصیب ہو جائے وہی پرہیزگاروں کا امام ہوتا ہے۔ مجاہد اور حسن نے قول باری: وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا۔ اور ہم کو پرہیزگاروں کا امام بنا) کی تفسیر میں کہا ہے کہ "ہم اپنے بزرگوں کی اقتدا کرتے ہیں تاکہ ہمارے بعد آنے والے ہماری اقتدا کریں۔

قول باری ہے: قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ۔ ان سے کہو میرے رب کو تمھاری کیا حاجت پڑی ہے اگر تم اس کو نہ پکارو۔ مجاہد کا قول ہے" میرے رب کو تمھاری کیا ضرورت ہے جبکہ وہ تمھارا محتاج نہیں ہے۔ اگر اس کی طرف سے تمھیں اس کی اطاعت کی دعوت نہ دی جاتی تو اس کا فائدہ تم ضرور حاصل کرتے۔

سچی ناموری کی دعا

قول باری ہے: وَاجْعَلْ لِّیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ (اور بعد کے آنے والوں میں مجھے سچی ناموری عطا فرما) یعنی عمدہ تعریف۔ چنانچہ یہود بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت کا اقرار کرتے ہیں اور اسی طرح نصاریٰ اور دنیا کی اکثر قومیں بھی۔ ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم ہے "میری اولاد میں سے ایسے افراد پیدا کر جو حق کے علمبردار بن کر تمام دنیا کو اس کی دعوت دیں"۔ اس میں واضح اشارہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اور آپ پر ایمان لانے والوں کی طرف ہے۔

قول باری ہے: اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰہَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ۔ بجز اس کے کہ کوئی شخص قلب سلیم لیے ہوئے اللہ کے حضور حاضر ہو۔ ایک قول کے مطابق آپ نے سلامتیٔ قلب کی دعا اس لیے مانگی تھی کہ جب دل سلامت ہوتا ہے تو تمام اعضاء و جوارح بگاڑ سے بچ جاتے ہیں کیونکہ اعضا میں بگاڑ اور فساد اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دل میں بگاڑ کا ارادہ جنم لیتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ جہالت بھی شامل ہو جائے تو دل دو طرفہ طور پر سلامتی سے محروم ہو جاتا ہے۔

حضرت نعمان بن بشیرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (انی لاعلم مضغة اذا صلحت صلح البدن کله واذا فسدت فسد الجسد کله الا وھی القلب۔ مجھے گوشت کے ایک ایسے لوتھڑے کا علم ہے کہ اگر وہ درست رہے تو سارا جسم انسانی درست رہتا ہے۔ اور اگر اس میں بگاڑ پیدا ہو جائے تو سارا جسم بگاڑ کا شکار ہو جاتا ہے۔ سن لو! وہ گوشت کا لوتھڑا دل ہے)

قول باری ہے: وَاِنَّہٗ لَتَنْزِیْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ اور یہ رب العالمین کی نازل کردہ چیز ہے۔ تا قول باری وَاِنَّہٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ۔ اور اگلے لوگوں کی کتابوں میں بھی یہ موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کے بارے میں بتا دیا کہ رب العالمین کی نازل کردہ ہے اور پھر یہ خبر دی کہ یہ اگلے لوگوں کی کتابوں میں بھی موجود ہے۔ اب یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ قرآن اگلے لوگوں کی کتابوں میں عربی زبان کے اندر موجود نہیں تھا۔ اس سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ قرآن کو کسی اور زبان میں منتقل کرنے سے اس کی قرآنیت ختم نہیں ہوتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے علی الاطلاق یہ فرما دیا کہ قرآن اگلے لوگوں کی کتابوں میں موجود تھا حالانکہ ان کتابوں میں اس کا وجود عربی زبان کے سوا اور زبانوں میں ہوگا۔

شعراء کی دو اقسام

قول باری ہے: وَالشُّعَرَاءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُوْنَ رہے شعراء، تو ان کے پیچھے بہکے ہوئے لوگ چلتے ہیں) سفیان نے سلمہ بن کہیل سے روایت کی ہے، انھوں نے مجاہد سے کہ آیت میں نافرمان قسم کے جن مراد ہیں۔ خصیف نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ جب دو شاعر ایک دوسرے کی ہجو کرتے ہیں تو سرکش اور بہکے ہوئے لوگوں کا ایک گروہ ایک کا ساتھ دیتا ہے اور دوسرا گروہ دوسرے کا۔" اللہ تعالیٰ نے پہلے ان شعرا کا ذکر کیا جن کی نشانیاں یہ ہیں کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے پھرتے ہیں اور ایسی باتیں کہتے ہیں جو خود کرتے نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس شخص کے ساتھ تشبیہ دی جو منہ اٹھائے ہر اس وادی میں بھٹکتا پھرتا ہے جو اسے نظر آجاتی ہے وہ یہ رویہ خواہشات کے غلبے کے تحت اختیار کرتا ہے اسے اس بات کی کوئی پروا نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہ کہہ رہا ہے آیا وہ غلط ہے یا صحیح یا اس کا انجام کیا ہوگا۔

حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ نے (فِیْ کُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ) وہ ہر وادی میں بھٹکتے پھرتے ہیں کی تفسیر میں کہا ہے" وہ ہر لغو اور بے ہودہ بات میں گھس پڑتے ہیں کسی کی تعریف کرتے ہیں اور کسی کی مذمت۔ دونوں صورتوں میں ان کے پیش نظر جھوٹ اور خلاف واقعہ باتیں ہوتی ہیں۔"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد مروی ہے: لان یمتلئ جوف احدکم قیحا حتی یرویه خیر له من ان یمتلئ شعرا۔ اگر تم میں سے کسی کا خول پیپ سے بھر جائے یہاں تک کہ وہ اس کے پھیپھڑے کو زخمی کر دے یہ بات اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ اس کا خول شعروں سے پُر ہو جائے۔ اس ارشاد میں قابل مذمت اشعار مراد ہیں جن کے قائلین کی اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مذمت کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان شعراء کو ان سے مستثنیٰ کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے: اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَذَکَرُوا اللّٰهَ کَثِیْرًا وَّانْتَصَرُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا۔

بجز ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کیے اور اللہ کو کثرت سے یاد کیا اور جب ان پر ظلم کیا گیا تو صرف بدلہ لے لیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت حسّان بن ثابتؓ سے فرمایا تھا: اھجھم ومعک روح القدس ان کی خبر لو، تمھارے ساتھ روح القدس ہے۔ یہ بات قول باری اِذا انتَصَرُوْا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا) کے مطابق ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيْلٍ۔ جن لوگوں پر ظلم ہوا ہے وہ اگر صرف بدلہ لے لیں تو ان پر کوئی گرفت نہیں ہے۔

نیز ارشاد ہے: لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ۔ اللہ یہ بات پسند نہیں کرتا کہ کوئی آدمی بدگوئی پر زبان کھولے اِلّا یہ کہ اس پر ظلم کیا گیا ہو۔ حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان من الشعر لحکمة بعض اشعار حکمت کی باتوں پر مشتمل ہوتے ہیں)

سُورَةُ القَصَصِ

مشروط عقدِ نکاح میں ایک شبہ کا ازالہ

قول باری ہے اِنِّیٓ اُرِیْدُ اَنْ اُنْکِحَكَ اِحْدَی ابْنَتَیَّ هٰتَیْنِ عَلٰٓی اَنْ تَاْجُرَنِیْ ثَمٰنِیَ حِجَجٍ ۔ میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تمھارے ساتھ کر دوں بشرطیکہ تم آٹھ سال تک میرے ہاں ملازمت کرو) بعض لوگوں نے آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ آزاد آدمی سے حاصل ہونے والے منافع کے بدلے میں عقد نکاح جائز ہے حالانکہ آیت میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ملازمت کی صورت میں جن منافع کی شرط لگائی گئی تھی ان کا تعلق حضرت شعیب علیہ السلام سے تھا، مہر کے لیے یہ شرط نہیں تھی۔

اس لیے اس کی حیثیت وہی تھی جو اس صورت کی ہوتی ہے جس میں کوئی شخص مہر مقرر کیے بغیر کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے اور ایک مقررہ مدت تک عورت کے ولی کے لیے اپنی ذات سے منافع حاصل کرنے کی شرط لگا دیتا ہے۔ اس لیے آیت میں بیان کردہ صورت صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ مہر مقرر کیے بغیر بھی عقد نکاح جائز ہوتا ہے۔ نیز آیت میں عورت کے ولی کے لیے منافع کی جس شرط کا ذکر ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ عقد نکاح ان شرائط کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا جو اس عقد کی بنا پر واجب نہیں ہوتیں۔ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی شریعت میں شاید کسی بدل کے بغیر جس کا استحقاق عورت کو حاصل ہو، عقد نکاح جائز تھا۔ اگر یہ بات اس طرح ہو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ذریعے اب یہ منسوخ ہو گئی ہے۔

نیز یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اس شریعت میں ولی کے لیے کسی منفعت کی شرط لگا دینا جائز تھا، اس سے عقود میں اضافہ کے جواز پر بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَاِنْ اَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ اور اگر دس سال پورے کر دو تو یہ تمھاری مرضی ہے) حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان دونوں مدتوں میں سے جو زیادہ تھی یعنی دس سال کی مدت وہ

پوری کی۔

سلامِ تحیت اور سلامِ متارکت

قول باری ہے وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ اور جب انہوں نے بیہودہ بات سنی تو ان سے کنارہ کش ہو گئے) تا آخر آیت۔ مجاہد کا قول ہے کہ کچھ اہل کتاب ایمان لے آئے، مشرکین نے انھیں ستانا شروع کر دیا انھوں نے ان سے یہ کہہ کر کنارہ کشی اختیار کر لی کہ تم کو سلام ہے، ہم جاہلوں کا سا طریقہ اختیار کرنا نہیں چاہتے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ سلام تحیت نہیں ہے بلکہ سلام متارکت ہے جس کے ذریعے ایک دوسرے سے کنارہ کشی اختیار کر لی جاتی ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے: وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا۔ اور جب جاہل ان کے منہ آئیں تو کہہ دیتے ہیں کہ تم کو سلام۔ نیز قول باری ہے اِهْجُرْنِي مَلِيًّا قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي بس تو ہمیشہ کے لیے مجھ سے دور ہو جا۔ ابراہیم نے کہا سلام ہے آپ کو میں اپنے رب سے دعا کروں گا کہ آپ کو معاف کر دے) بعض لوگوں کا خیال ہے یہ بات کافر کے ساتھ سلام کی ابتدا کرنے کے جواز پر دلالت کر رہی ہے۔

ہمارے خیال میں یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ لفظ سلام دو مفہوم پر دلالت کرتا ہے ایک تو اس سلام پر جو کنارہ کشی اختیار کرنے اور جھگڑے سے پیچھا چھڑانے کی خاطر کیا جاتا ہے۔ دوسرے اس سلام پر جس میں سلامتی اور امن کی دعا ہوتی ہے جسے سلام تحیت کہتے ہیں اور اہل اسلام ایک دوسرے کو یہی سلام کہتے ہیں۔

اسی سلام کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ایک مومن کے دوسرے مومن پر چھ حقوق ہوتے ہیں، ایک حق یہ ہے کہ جب اس سے ملاقات ہو تو السلام علیکم کہے" قول باری: وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا۔ اور جب تمھیں سلام تحیت کہا جائے تو اس کا جواب اس سے بہتر طریقے سے دو یا کم از کم یہی الفاظ لوٹا دو۔ میں بھی اسی سلام کی طرف اشارہ ہے۔

نیز قول باری (تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ۔ جنت میں ان کی تحیت لفظ سلام کے ساتھ ہوگی) میں بھی یہی سلام مراد ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ کافروں کے ساتھ سلام میں پہل نہ کرو۔ اور اگر اہل کتاب تمھیں سلام کریں تو جواب میں صرف "وعلیکم" کہہ دیا کرو۔

نبی سے کوئی جرم سرزد ہو تو خدا سے معافی مانگنا ہے

قول باری ہے: فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ۔ موسٰی نے اس کو ایک گھونسا مارا اور اس کا کام تمام کر دیا۔ نیز قول باری ہے (وَقَتَلْتَ نَفْسًا۔ تو نے ایک آدمی کو قتل کر دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسٰی علیہ السلام کو یہ بتا دیا کہ انھوں نے گھونسا مار کر اس شخص کو قتل کر دیا تھا پھر اپنے اس فعل پر جن الفاظ میں ندامت کا اظہار کیا تھا اس کا ذکر قرآن میں اس طرح ہوا ہے: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي۔ اے میرے پروردگار! میں نے اپنے نفس پر ظلم کر لیا)

بعض حضرات کا قول ہے کہ تھپڑ مار کر کسی کی جان لے لینا قتل عمد ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت موسٰی علیہ السلام علی الاطلاق یہ نہ کہتے کہ پروردگار! میں نے اپنے اوپر ظلم کر لیا)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس جملے کا مفہوم یہ ہو کہ میں نے گھونسا مارنے کا اقدام کر کے اپنے اوپر ظلم کر لیا جبکہ اس بارے میں ابھی مجھے اوپر سے کوئی ہدایت نہیں ملی تھی۔ اس واقعہ میں اس بات پر بھی دلالت موجود نہیں ہے کہ قتل کا یہ واقعہ قتل عمد تھا کیونکہ کیونکہ ظلم صرف قتل کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ اس کے دائرے میں ظلم کی چھوٹی چھوٹی صورتیں بھی داخل ہیں۔

کیا بیوی کو اس کے والدین سے جدا کرنا جائز ہے؟

قول باری ہے: فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ جب موسٰیؑ نے مدت پوری کر لی اور وہ اپنے اہل و عیال کو لے کر چلا" تا آخر آیت۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی کے ساتھ سفر کرنے اور اسے دوسرے شہر میں لے جانے نیز اسے اپنے والدین سے الگ کر دینے کا اختیار ہوتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ان امور پر آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ حضرت موسٰی علیہ السلام نے اپنی بیوی کی رضامندی سے یہ قدم اٹھایا ہو

سُورَۃُ العنکبوت

مشرک والدین سے بھی حسن سلوک ہو

قول باری ہے: وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ہم نے انسان کو ہدایت کی ہے کہ اپنے والدین کے ساتھ نیک سلوک کرے۔ ابو عبیدہ نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ اللہ کے رسول! کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ نے فرمایا" نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کرنا" میں نے عرض کیا" پھر کون سا؟" آپ نے فرمایا" اللہ کی راہ میں جہاد کرنا" میں نے عرض کیا" پھر کون سا؟" آپ نے فرمایا: "والدین کے ساتھ نیکی کرنا" حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا یدخل الجنۃ عاق ولا مدمن خمر والدین کا نافرمان اور شراب کا رسیا جنت میں نہیں جائیں گے۔

آیت اور روایت دونوں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک شخص کے لیے اپنے باپ کو قتل کرنا جائز نہیں ہے خواہ وہ مشرک ہی کیوں نہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ رضی اللہ عنہ بن عامر کو اپنے مشرک باپ کو قتل کرنے سے منع کر دیا تھا۔ اس بات پر بھی دلالت موجود ہے کہ باپ سے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔

نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے

قول باری ہے: اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ یقیناً نماز فحش اور برے کاموں سے روکتی ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ نماز امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتی ہے۔ حضرت ابن مسعود کا قول ہے" نماز صرف اس شخص کو فائدہ دیتی ہے جو اس کی اطاعت کرتا ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے نماز کے موجبات کو قائم رکھنا مراد ہے یعنی نماز کی طرف دل اور اعضاء و جوارح سے توجہ کرنا۔ نماز فحش اور برے کاموں سے

روکتی ہے۔

یہ اس لیے کہا گیا کہ نماز ایسے مخصوص افعال واذکار پر مشتمل ہوتی ہے جن کے درمیان دنیاوی امور خلل انداز نہیں ہوتے۔ کوئی دوسرا فریضہ اس مرتبے کا نہیں ہے۔ اس لیے یہ منکرات سے روکتی اور معروف کی طرف بایں معنی بلاتی ہے کہ ہر اس شخص کے لیے یہ اس کا مقتضیٰ اور موجب ہے جو نماز کا حق ادا کرتا ہے۔ جس سے مروی ہے کہ "جس شخص کی نماز اسے فحش اور برے کاموں سے نہیں روکتی وہ اللہ سے اور زیادہ دور ہو جاتا ہے۔

ایک قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ فلاں شخص رات کے وقت نمازیں پڑھتا اور دن کے وقت چوریاں کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا: "شاید اس کی نماز اسے اس کام سے روک دے" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: حبب الی من دنیاکم الثلاث النساء والطیب وجعلت قرۃ عینی فی الصلوٰۃ۔ تمہاری دنیا کی تین چیزوں سے مجھے محبت ہے عورتوں سے، خوشبو سے اور نماز سے جو کہ میری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے) بعض سلف سے منقول ہے کہ نماز آپ کی آنکھوں کی ٹھنڈک نہیں تھی البتہ جب آپ نماز میں داخل ہو جاتے تو آپ کو ایسی باتیں نظر آتیں جو آپ کی آنکھوں کی ٹھنڈک بن جاتیں۔

قول باری ہے: وَلَذِكْرُ اللّٰهِ اَكْبَرُ۔ اور اللہ کا ذکر اس سے بھی بڑی چیز ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت سلمانؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ "اللہ تعالیٰ تمہیں اپنی رحمت کے ساتھ یاد کرتا ہے یہ اس سے بڑھ کر ہے جو تم اسے اس کی فرماں برداری کے ذریعے یاد کرتے ہو" حضرت سلمانؓ سے یہ بھی مروی ہے نیز حضرت ام الدرداءؓ اور مجاہد سے بھی کہ بندے کا اپنے رب کو یاد کرنا اس کے تمام اعمال سے افضل ہے۔ سدی کا قول ہے کہ نماز کے اندر اللہ کی یاد نماز سے بھی بڑی چیز ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تُجَادِلُوْا اَهْلَ الْكِتٰبِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ۔ اور اہل کتاب سے بحث نہ کرو مگر عمدہ طریقے سے قتادہ کا قول ہے کہ یہ آیت قول باری (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ اور مشرکین سے قتال کرو) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ کوئی بحث تلوار کے استعمال سے بڑھ کر نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ کی مراد یہ ہے کہ آیت زیر بحث کا حکم قتال کے حکم سے پہلے کا ہے۔

قول باری ہے: اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ۔ سوائے ان لوگوں کے جو ان میں سے ظالم ہوں۔

یعنی ۔ واللہ اعلم ــــ سوائے ان لوگوں کے جنھوں نے بحث، و جدال وغیرہ میں تمھارے ساتھ ظلم کیا ہو جو اس امر کا مقتضی ہو کہ تم ان کے ساتھ سخت رویہ رکھو۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ اور ان کے ساتھ مسجد حرام کے آس پاس جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ تمھارے ساتھ جنگ نہ کریں۔ اگر وہ تمھارے ساتھ جنگ کریں تو انھیں قتل کرو) مجاہد کا قول ہے: إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ سے مراد وہ لوگ ہیں جو جزیہ ادا کرنے سے انکار کرتے ہوں۔ ایک قول کے مطابق وہ لوگ مراد ہیں جو کفر پر ڈٹے رہے حالانکہ ان پر حجت تمام ہو چکی ہے۔

سُورَةُ الرُّومِ

سود کی بے برکتی

قول باری ہے: وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ۔ جو سود تم دیتے ہو تاکہ لوگوں کے اموال میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے اللہ کے نزدیک وہ نہیں بڑھتا۔ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے وہ شخص مراد ہے جو کوئی چیز کسی کو ہبہ کرتا ہے اور اس کی نیت یہ ہوتی ہے کہ اسے بدلے میں اس سے بڑھ کر چیز دی جائے، یہی وہ چیز ہے جو اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتی اور نہ ہی اس کے دینے والے کو کوئی اجر ملتا ہے نہ ہی اس پر کوئی گناہ لازم آتا ہے۔

قول باری ہے: وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكٰوةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ۔ اور جو زکوٰۃ تم اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے دیتے ہو، اسی کے دینے والے درحقیقت اپنا مال بڑھاتے ہیں۔ سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ اس سے وہ شخص مراد ہے جو ثواب حاصل کرنے کی نیت سے دیتا ہے۔ عبدالوہاب نے خالد سے اور انھوں نے عکرمہ سے قول باری (وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ۔ کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ربٰو کی دو قسمیں ہیں: حلال ربٰو اور حرام ربٰو۔ پہلی قسم وہ ہدیہ ہے جو اس نیت سے کسی کو دیا جائے کہ اس کے ذریعے اس سے افضل چیز حاصل کرنے کی راہ نکالی جائے۔

زکریا نے شعبی سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کے ساتھ سفر کرتا ہے سفر میں وہ اس کی خدمت کرتا اور اس کے آرام و راحت کا خیال رکھتا ہے۔ دوسرا شخص اسے اپنے منافع میں سے بدلے کے طور پر کچھ دے دیتا ہے۔ عبدالعزیز بن ابی رواد نے ضحاک سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس سے حلال ربٰو مراد ہے یعنی ایک شخص دوسرے کو ہدیہ کے طور پر کوئی چیز اس نیت سے دے کہ اسے اس کے بدلے میں بہتر چیز دی جائے۔ اس عمل کا اس شخص کو نہ کوئی فائدہ ہوگا اور نہ نقصان، اس پر اسے نہ کوئی اجر ملے گا اور نہ ہی کوئی گناہ ہوگا۔

منصور نے ابراہیم نخعی سے قول باری: وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ۔ کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ "اس نیت سے کچھ نہ دو کہ تمھیں اس سے زائد ملے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہو کیونکہ آپ مکارم اخلاق کے اعلیٰ ترین مرتبے پر فائز تھے جس طرح آپ پر صدقہ حرام تھا۔ حسن سے قول وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ۔ اور کسی کو اس غرض سے مت دو کہ زیادہ معاوضہ ملے کی تفسیر میں منقول ہے کہ "کثرت سے عمل نہ کرو کہ پھر اس کے ذریعے اپنے رب پر احسان جتلاؤ۔"

جوانی، بڑھاپے کی زحمت سے پہلے غنیمت ہے

قول باری ہے: اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضُعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ ضُعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَّ شَیْبَةً۔ اللہ ہی تو ہے جس نے ضعف کی حالت سے تمھاری پیدائش کی ابتدا کی۔ پھر اس ضعف کے بعد تمھیں قوت بخشی پھر اس قوت کے بعد تمھیں ضعیف اور بوڑھا کر دیا) یعنی اللہ تعالیٰ نے رحم مادر میں ضعف کی حالت سے تمھاری پیدائش کی ابتدا کی۔ پھر تمھیں اطفال بنایا کہ عہد طفولیت میں تم اپنی ذات کے لیے کسی نفع نقصان کے مالک نہیں تھے۔ پھر تمھیں طاقت ور بنایا اور تمھیں اتنی استطاعت، عقل و فہم اور سمجھ بوجھ عطا کی کہ تم دنیاوی امور میں تصرف کے ذریعے جلب منفعت اور دفع مضرت کر سکو۔ پھر اس نے تمھیں بڑھاپے کی حالت میں ضعیف کر دیا جس طرح یہ قول باری ہے: وَمَنْ نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِی الْخَلْقِ اور ہم جس کی عمر زیادہ کر دیتے ہیں اسے اس کی خلقت میں الٹا کر دیتے ہیں۔

نیز یہ ارشاد بھی ہے: وَمِنْكُمْ مَّنْ یُّرَدُّ اِلٰۤى اَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَیْلَا یَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَیْـًٔا۔ اور تم میں وہ بھی ہیں جنھیں نکمی عمر تک پہنچا دیا جاتا ہے جس سے وہ ایک چیز سے باخبر ہونے کے باوجود بے خبر ہو جاتے ہیں۔ اور اس طرح قوت و طاقت سے عاری اور عقل و فہم سے خالی زندہ رہتے ہیں۔ جیسا کہ ایک بچہ زندگی گزارتا ہے بلکہ ان کی حالت بچے کی حالت سے بھی بدتر ہوتی ہے کیونکہ بچے کے عقل و فہم اور طاقت و قوت میں بلوغت کے ساتھ اضافہ ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ کمال انسانیت کی حد کو پہنچ جاتا ہے۔

اس کے برعکس بوڑھا انسان جوں جوں بڑھاپے کے اندر قدم آگے بڑھاتا ہے اس کی کمزوری اور بے خبری میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بڑھاپے کو نکمی عمر کا نام

دیا ہے اور اسے کمزوری اور ضعف کا قرین و شریک قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَّشَيْبَةً) اس کی نظیر وہ قول باری ہے جو حضرت زکریا علیہ السلام کی زبان سے ادا کیا گیا ہے (رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) اے میرے پروردگار! میری ہڈیاں کمزور ہو چکی ہیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل پڑی ہے۔

سُورَۃُ لُقْمَانَ

حمل کی کم از کم مُدت چھ ماہ ہے

قول باری ہے: حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ. اس کی ماں نے ضعف پر ضعف اٹھا کر اسے پیٹ میں رکھا۔ ضحاک کا قول ہے "ضعف پر ضعف اٹھا کر" یعنی ماں کی کمزوری پر بچے کی کمزوری ایک قول کے مطابق اس کے ذریعہ مشقت کی شدت بیان کی گئی ہے جو عورت کو حمل کے دوران اٹھانی پڑتی ہے: وَفِصَالُهٗ فِيْ عَامَيْنِ. اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹتا ہے۔ یعنی دو برس کے اختتام تک ایک اور آیت میں ذکر ہے (وَحَمْلُهٗ وَفِصَالُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا اور حمل اور دودھ چھوٹنے کی مدت تیس مہینے ہے) ان دونوں آیتوں سے یہ بات حاصل ہوئی کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے۔ حمل کی کم سے کم مدت کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ نے اس سے استدلال کیا تھا۔ تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے۔

امر بالمعروف نہی عن المنکر، عزیمت کا کام ہے

قول باری ہے: يٰبُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَآ اَصَابَكَ. اے میرے بیٹے! نماز کو قائم رکھ اور اچھے کاموں کی نصیحت کیا کر اور برے کاموں سے منع کیا کر اور جو کچھ پیش آئے اس پر صبر کیا کر۔ یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں لوگوں کے ہاتھوں جو تکلیفیں اٹھانی پڑیں ان پر صبر کر۔ ظاہر آیت صبر کے وجوب کا مقتضی ہے خواہ جان کا خطرہ کیوں نہ ہو، تاہم اللہ تعالیٰ نے دوسری آیات میں جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے جان کے خطرے کی حالت میں تقیہ کر لینے کی رخصت عطا کر دی ہے۔ درج بالا آیت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے وجوب کی مقتضی ہے۔

مغرورانہ انداز میں گفتگو نہ کی جائے

قول باری ہے: وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ. اور لوگوں سے اپنا رخ مت پھیرو۔ حضرت ابن عباسؓ

اور مجاہد کا قول ہے کہ آیت کے معنی ہیں "غرور کی بنا پر اپنا رُخ لوگوں سے نہ پھیرو"۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے اس سے تشدق مراد ہے یعنی باچھیں کھولنا۔ یہ معنی بھی پہلے معنی کی طرف راجع ہے کیونکہ باچھیں پھیلا کر باتیں کرنے والا متکبر ہوتا ہے۔ ایک کے مطابق صعر دراصل ایک بیماری کا نام ہے جو اونٹوں کے سروں اور گردنوں میں پیدا ہو جاتی ہے اور ان کے چہروں اور گردنوں کو ٹیڑھا رکھتی ہے۔ اس کے ساتھ اس شخص کو تشبیہ دی گئی ہے جو لوگوں سے اپنی گردن ٹیڑھی رکھتا ہے یعنی ان سے اپنا رُخ پھیرے رکھتا ہے۔ شاعر کا شعر ہے:۔

؎ وکنا اذا الجبار صعر خده — اقمنا له من ميله فتقوما

ہم تو ایسے لوگ ہیں کہ اگر کوئی مغرور ہمارے سامنے اپنی گردن ٹیڑھی کرتا تو ہم اس کی کجی دور کر دیتے اور پھر وہ سیدھی ہو جاتی۔ یعنی ہم اس کا غرور ختم کر دیتے۔

طاعتِ والدین

قول باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ اور ہم نے انسان کو اس کے والدین کے متعلق وصیت کی) تا قول باری (وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا۔ اور اگر دونوں تجھ پر اس معاملہ میں زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تُو ان کا کہا نہ مان اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کیے جا) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ واضح کر دیا کہ والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کے سلسلے میں اس کا حکم مسلمان اور کافر تمام والدین کے لیے عام ہے۔ کیونکہ پہلے یہ فرمایا (وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) پھر اس کی مزید تاکید کرتے ہوئے فرمایا (وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ بیٹے کو اپنے باپ سے قصاص کا حق نہیں ہے یعنی اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس سے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ نیز اگر باپ اپنے بیٹے کو قذف کرے گا تو اسے حد قذف نہیں لگائی جائے گی۔ علاوہ ازیں باپ پر اگر بیٹے کا قرضہ ہو تو اس کی ادائیگی کے سلسلے میں باپ کو قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔

اگر والدین ضرورت مند ہوں تو بیٹے پر ان کی کفالت ضروری ہو گی کیونکہ یہ تمام باتیں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کرنے میں داخل ہیں۔ ان کے خلاف عمل اس مصاحبت کے منافی ہو گا۔ اسی

پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باپ کو بیٹے کے قرضہ کی بنا پر قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔ امام یوسف سے مروی ہے کہ اگر وہ سرکشی کرتا ہو تو اس صورت میں بیٹا اسے قید کر سکتا ہے۔

قول باری ہے (وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ۔ اور اس شخص کی راہ پر چلو جو میری طرف رجوع کیے ہوئے ہو) یہ قول باری اجماع المسلمین کی صحت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی راہ پر چلنے کا حکم دیا ہے اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ اور وہ اہل ایمان کی راہ کو چھوڑ کر کسی اور راہ پر چلتا ہے۔

غرور انسان کو زیب نہیں دیتا

قول باری ہے (وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا۔ اور زمین پر اکڑ کر مت چلو) مرح اترانے، لوگوں کو حقارت کی نظروں سے دیکھنے اور انھیں ذلیل سمجھنے نیز خود پسندی کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرما دیا اس لیے کہ یہ حرکت صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو حقیقت سے آگاہ نہ ہو اور اسے اپنی ابتدا اور انتہا کی خبر نہ ہو۔ حسن بصری کا قول ہے کہ ابن آدم کیسے تکبر کرتا ہے حالانکہ اس کا مخرج دو دفعہ پیشاب کی راہ سے ہو چکا ہے۔

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ۔ بے شک اللہ تعالیٰ کسی تکبر کرنے والے فخر کرنے والے کو پسند نہیں کرتا) مجاہد کا قول ہے کہ مختال متکبر کو کہتے ہیں۔ فخور اس شخص کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں پر لوگوں کے سامنے ڈینگیں مارتا اور انھیں حقارت کی نظروں سے دیکھتا ہے۔ اس کا یہ رویہ قابل مذمت ہوتا ہے کیونکہ اللہ کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنا چاہیے نہ کہ ان نعمتوں کو اس کی نافرمانی کا ذریعہ بنایا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ میں اولاد آدم کا سردار ہوں لیکن میں اس پر فخر کا اظہار نہیں کرتا۔ آپ نے یہ بتا دیا کہ اولاد آدم کے سردار ہونے کی بات کا ذکر شکر کے طور پر ہوا تھا اظہار فخر کے طور پر نہیں ہوا تھا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ اور اپنے رب کی نعمتوں کو بیان کرو)

قول باری ہے (وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ اور اپنی چال میں میانہ روی اختیار کرو) یزید بن ابی حبیب نے کہا ہے کہ اس سے تیز رفتاری مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یزید نے اس سے یہی مراد لی ہے کیونکہ تکبر کرنے والا شخص اپنی رفتار تیز نہیں رکھتا ہے۔ اس طرح چال میں سرعت تکبر اور غرور کے منافی ہوتی

چیخ چیخ کر بات کرنا بہت معیوب ہے

قول باری ہے (وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ اور اپنی آواز پست رکھو بے شک سب سے بری آواز گدھے کی آواز ہوتی ہے) آیت میں آواز پست رکھنے کا حکم ہے اس لیے کہ یہ بات تواضع اور انکساری سے زیادہ قریب ہے جیسا کہ قول باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِندَ رَسُولِ اللَّهِ۔ وہ لوگ جو اللہ کے رسول کے سامنے اپنی آواز نیچی رکھتے ہیں۔

لوگوں پر رعب ڈالنے اور انھیں پست سمجھنے کی بنا پر آواز بلند کرنا قابل مذمت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کی قباحت واضح کر دی نیز یہ بتا دیا) یہ کوئی فضیلت کی بات نہیں ہے کیونکہ گدھے بھی اپنی آواز اونچی رکھتے ہیں حالانکہ ان کی یہ آواز سب سے بری آواز ہے۔

مجاہد نے (أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ) کی تفسیر اقبح الاصوات (قبیح ترین آواز) سے کی ہے جس طرح کہا جاتا ہے "ھذا وجہ منکر" (یہ توجیہ ناپسندیدہ ہے) یعنی قباحت کی بنا پر۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر فرما کر بندوں کو یہ تعلیم دی ہے کہ وہ اپنی آواز بلند کرنے سے پرہیز کیا کریں۔

علم غیب صرف اللہ کو ہے

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ بے شک اللہ ہی کو قیامت کی خبر ہے اور وہی مینہ برساتا ہے اور وہی جانتا ہے کہ رحموں میں کیا ہے) اس خطاب کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعے ان امور کی خبر دی ہے جن کا علم صرف اس کی ذات کو ہے اور بندوں کی ان تک رسائی نہیں ہے۔ کسی کو ان باتوں کا علم صرف اسی وقت ہو سکتا جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے آگاہ کر دیا جاتا۔

اپنی بیوی کے حمل سے منکر قاذف نہیں ہوگا

اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ حمل کے وجود حقیقت کا ہمیں علم نہیں ہوتا۔ اگرچہ ظن غالب کی حد تک اس کے وجود کا احساس ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کے حمل کے متعلق یہ کہہ دے کہ یہ اس کا نہیں ہے وہ اپنی بیوی کا قاذف شمار نہیں ہوگا۔ ہم نے اس مسئلے پر

پچھلے مباحث میں روشنی ڈالی ہے۔

آخرت میں نسب کی بجائے عمل کام آئے گا

قول باری ہے (وَاخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهٖ وَلَا مَوْلُوْدٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَّالِدِهٖ شَيْئًا۔ اور اس دن کا خوف رکھو جب نہ کوئی باپ اپنے بیٹے کی طرف سے کچھ بدلہ ہو سکے گا اور نہ ہی بیٹا اپنے باپ کی طرف سے کوئی بدلہ بن سکے گا) آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ کے نزدیک کسی کو اس کے باپ یا نسب کے شرف کی بنا پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسروں کو چھوڑ کر کسی ایک کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں کی۔

اسی مضمون میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بھی وارد ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (من ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه۔ جس شخص کا عمل اسے سست کر دے اس کا نسب اسے تیز نہیں کر سکتا۔ آپ نے فرمایا (یا بنی عبد المطلب لا یاتینی الناس باعمالھم وتاتون بانسابکم فاقول انی لا اغنی عنکم من اللہ شیئًا۔ اے بنو عبد المطلب! ایسا نہ ہو کہ لوگ میرے پاس اپنے اچھے اچھے اعمال لے کر آئیں اور تم صرف اپنا نسب لے کر آؤ۔ سنو میں صاف کہتا ہوں کہ اللہ کے سامنے میں تمہارے کسی کام نہ آؤں گا۔)

قول باری (لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهٖ) کا مفہوم ہے کہ کوئی والد اپنے ولد کے کوئی کام نہ آ سکے گا۔ محاورہ ہے "جزیت عنک" یعنی میں تمہارے کام آ گیا۔

سُورَةُ السَّجدَة

مومن خوابِ غفلت میں نہیں ہوتا

قول باری ہے (تَتَجَافٰی جُنُوْبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ ان کے پہلو خوابگاہوں سے علیحدہ رہتے ہیں) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے عاصم بن ابی النجود سے، انھوں نے ابو وائل سے انھوں نے حضرت معاذؓ بن جبل سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی۔ وہ کہتے ہیں "میں ایک سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھا۔ سفر کے دوران میں ایک دن میں آپؐ کے قریب آگیا اور عرض کیا۔ اللہ کے رسول! مجھے کوئی ایسا عمل بتا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے اور جہنم کی آگ سے دور کر دے۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا "تم نے ایک بہت بڑی بات پوچھی ہے، تاہم اللہ جس کے لیے آسان کر دے اس کے لیے یہ بات آسان ہے۔ اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو، نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو، رمضان کے روزے رکھو اور بیت اللہ کا حج کرو۔"

پھر فرمایا: "میں تمھیں بھلائی کے دروازوں کی نشاندہی نہ کروں؟ روزہ ڈھال ہے اور صدقہ گناہوں کی آگ کو بجھا دیتا ہے، نیز وہ نماز جو رات کو اٹھ کر ایک انسان ادا کرتا ہے۔" پھر آپ نے درج بالا آیت (جَزَآءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ) تک تلاوت فرمائی۔ پھر فرمایا: میں تمھیں تمام بھلائیوں کی جڑ، ان کے ستون اور ان کے کوہان کی چوٹی کی خبر نہ دوں؟" میں نے عرض کیا" اللہ کے رسول! ضرور بتائیے۔" آپؐ نے فرمایا: "تمام بھلائیوں کی جڑ اسلام، ان کا ستون نماز اور ان کے کوہان کی چوٹی جہاد فی سبیل اللہ ہے۔"

پھر فرمایا: کیا میں تمھیں وہ بات نہ بتا دوں جو ان تمام امور کا سرا ہے؟" میں نے عرض کیا۔" اللہ کے رسول! ضرور بتائیے۔" یہ سن کر آپؐ نے اپنی زبان مبارک پکڑ کر فرمایا "اسے اپنے قابو میں رکھو۔" میں نے عرض کیا۔" اللہ کے رسول! ہم جو کچھ اپنی زبان سے کہتے ہیں کیا اس پر بھی ہماری گرفت ہوگی؟"

یہ سن کر آپ نے فرمایا : معاذ ! تمھاری ماں تمھیں گم کر دے ! جہنم میں جو لوگ اوندھے منہ (یا یہ فرمایا "نتھنوں کے بل" گرائے جائیں گے وہ اپنی زبانوں کی کاٹی ہوئی فصل کی بنا پر ہی تو گرائے جائیں گے

ہمیں عبداللہ بن محمد اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے کہ قتادہ نے آیت (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ. کسی کو علم نہیں جو جو (سامان) آنکھوں کی ٹھنڈک کا ان کے لیے (خزانہ غیب میں) مخفی ہے) کی تفسیر کرتے ہوئے کہا : "اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے ایسی نعمتیں تیار کر رکھی ہیں جن کا کسی آنکھ نے مشاہدہ نہیں کیا، نہ کسی کان تک ان کی خبر گئی اور نہ ہی کسی دل میں ان کا خیال تک گزرا۔

ابو اسحاق نے ابو عبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں "ان لوگوں کے لیے جن کے پہلو، ان کی خوابگاہوں سے علیحدہ رہتے ہیں ایسی نعمتیں ہیں جن کا کسی آنکھ نے مشاہدہ نہیں کیا، نہ کسی کان تک ان کی خبر گئی اور نہ ہی کسی دل میں ان کا خیال تک گزرا"۔ پھر انھوں نے یہ آیت تلاوت کی۔ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ۔

مجاہد اور عطاء سے قول باری (تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے مراد عشاء کی نماز ہے۔ حسن سے اس آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ لوگ مغرب اور عشاء کے درمیان نفلیں پڑھا کرتے تھے۔ ضحاک نے قول باری (يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا۔ وہ اپنے پروردگار کو خوف اور امید سے پکارتے رہتے ہیں) کی تفسیر میں کہا ہے کہ وہ لوگ دعاؤں میں اللہ کو یاد کرتے رہتے ہیں اور اس کی تعظیم بجا لاتے ہیں۔

قتادہ نے کہا ہے "وہ لوگ اپنے رب کو اس کے عذاب کے خوف سے اور اس کی رحمت کی امید کی بنا پر پکارتے رہتے ہیں، نیز اللہ نے انھیں جو رزق عطا کیا ہے اسے وہ اس کی طاعت میں خرچ کرتے رہتے ہیں۔

سُورَةُ الأَحزَاب

"کسی مرد کے سینے میں دو دل نہیں" کا کیا مطلب ہے

قول باری ہے (مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهٖ- اللہ نے کسی مرد کے سینہ میں دو دل نہیں بنائے ہیں) حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ قبیلہ قریش میں ایک شخص تھا جو اپنے مکر و فریب اور چستی و چالاکی کی بنا پر "دو دلوں والا" کہلاتا تھا۔ مجاہد اور قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق منافقین کہا کرتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دو دلوں والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اس قول کی تکذیب کر دی۔

حسن کہتے ہیں کہ ایک شخص تھا جو یہ کہا کرتا تھا کہ "میری ایک جان تو مجھے حکم دیتی ہے اور دوسری جان روکتی ہے۔" اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق یہ آیت نازل فرمائی۔ مجاہد سے مروی ہے کہ بنو فہر کا ایک شخص کہا کرتا تھا کہ میرے سینے میں دو دل ہیں۔ میں ان میں سے ہر ایک کے ذریعے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے زیادہ عقل اور سمجھ کا مالک ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی تکذیب فرما دی۔

ابو جعفر طحاوی نے ذکر کیا کہ زیر بحث آیت کی تفسیر میں درج بالا اقوال کے سوا اور کوئی بات منقول نہیں ہے۔ ابو جعفر نے مزید کہا ہے کہ امام شافعی نے بعض اہل تفسیر سے جس کا انھوں نے نام نہیں لیا یہ نقل کیا ہے کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام میں ایک شخص کے دو باپ نہیں بنائے۔ امام شافعی نے دو آدمیوں کے نطفے سے ایک بچے کی پیدائش کی نفی کے سلسلے میں اس آیت سے استدلال کیا ہے، ان کا یہ استدلال امام محمد کے قول کے خلاف ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ کے اندر اس مفہوم کا احتمال نہیں ہے جو امام شافعی نے اس سے اخذ کیا ہے۔ اس لیے کہ قلب کے لفظ کے ساتھ باپ سے تعبیر نہیں ہوتی نہ تو حقیقتہً اور نہ ہی مجازاً۔ نہ ہی شریعت میں باپ کے لیے قلب کو اسم کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اس لیے آیت کے یہ معنی

لینا کئی وجوہ سے غلط ہے۔

حضرت ابوسعید خدری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ کو ایک حاملہ لونڈی نظر آئی جس کے مدت سے نفاس کی تکلیف رہی تھی۔ آپ نے دریافت کیا کہ یہ لونڈی کس کی ہے، عرض کیا گیا کہ فلاں شخص کی ہے۔ آپ نے پوچھا۔ آیا یہ شخص اس کے ساتھ ہمبستری بھی کرتا ہے۔ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا۔ میرا دل چاہتا ہے کہ اس پر ایسی لعنت بھیجوں جو قبر تک اس کے ساتھ جائے، یہ شخص پیدا ہونے والے بچے کو کس طرح اپنا وارث قرار دے گا حالانکہ وہ بچہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگا یا اسے کس طرح اپنا غلام بنائے گا جبکہ اس نے اسے آنکھوں دیکھے اور کانوں سنے غذا بہم پہنچائی ہے" آپ کا ارشاد "اسے آنکھوں دیکھے اور کانوں سنے غذا بہم پہنچائی ہے" اس پر دلالت کرتا ہے کہ پیدا ہونے والا بچہ دو مردوں کے نطفوں سے بنا تھا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے دو مردوں سے بچے کا نسب کر دیا تھا۔ ان دونوں کے سوا کسی صحابی سے اس کے قول کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔

(یہاں اس مسئلے کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص حاملہ لونڈی خریدے تو جب تک وضع حمل نہ ہو جائے اس وقت تک وہ اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کر سکتا۔ درج بالا صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناراضی کا اس بنا پر اظہار کیا کہ اس شخص نے وضع حمل سے پہلے ہی اس لونڈی کے ساتھ ہمبستری شروع کر دی تھی۔ مترجم)

بیوی ماں کی طرح حرام نہیں ہو سکتی

قول باری ہے (وَمَا جَعَلَ اَزْوَاجَکُمُ اللَّائِیْ تُظٰھِرُوْنَ مِنْھُنَّ اُمَّھَاتِکُمْ اور تمہاری بیویوں کو جن سے تم ظہار کرتے ہو تمہاری مائیں نہیں بنا دیا ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لوگ اپنی بیویوں سے ان الفاظ میں ظہار کر لیتے تھے کہ "تو میرے لیے میری ماں کی پشت کی طرح ہے" اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ اس قول سے بیوی تحریم کے لحاظ سے ماں جیسی نہیں ہو سکتی نیز اس قول کو جھوٹ اور قابل نفرت قول قرار دیا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (وَاِنَّھُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْکَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا۔ یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں) اس قول کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ایسی تحریم لازم کر دی جو کفارہ

ظہار کے ذریعے رفع ہوتی ہے اور ظہار کرنے والے کے اس قول کو باطل قرار دیا جس میں وہ اپنی بیوی کو اپنی ماں جیسی قرار دیتا ہے کیونکہ ماں کی تحریم تو ہمیشہ کے لیے تحریم کی صورت ہے۔

اسلام میں منہ بولا بیٹا بنانا جائز نہیں

قول باری ہے (وَمَا جَعَلَ اَدْعِیَاءَکُمْ اَبْنَاءَکُمْ اور نہ تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنا دیا) ایک قول کے مطابق یہ آیت حضرت زید بن حارثہؓ کے سلسلے میں نازل ہوئی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اپنا متبنّٰی بنا لیا تھا چنانچہ انھیں زید بن محمد کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

مجاہد، قتادہ اور دوسرے حضرات سے اسی طرح کی روایت ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ چیز قرآن کے ذریعے سنت کے نسخ کی موجب ہے کیونکہ پہلا حکم قرآن کی بجائے سنت سے ثابت تھا جسے قرآن نے منسوخ کر دیا۔

قول باری ہے (ذٰلِکُمْ قَوْلُکُمْ بِاَفْوَاهِکُمْ یہ صرف تمہارے منہ سے کہنے کی بات ہے) یعنی اس بات کی کوئی حیثیت نہیں ہے یہ ایک بے معنی اور غیر حقیقت پسندانہ بات ہے۔

قول باری ہے (اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَاءِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْا اٰبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُکُمْ فِی الدِّیْنِ وَمَوَالِیْکُمْ انھیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے اور اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمہارے دین کے تو بھائی ہی ہیں اور تمہارے دوست) اس میں نسب کے بغیر کسی شخص پر بھائی کے اسم کے اطلاق کی اباحت اور باپ کے اسم کے اطلاق کی ممانعت ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کے متعلق یہ کہے کہ وہ میرا بھائی ہے تو غلام آزاد نہیں ہوگا بشرطیکہ وہ یہ کہے کہ میں نے نسبی بھائی مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ ایک شخص پر دینی لحاظ سے بھائی کے لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے غلام کے متعلق یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب کے بغیر اس اسم کا اطلاق ممنوع ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من ادعی الی غیر ابیہ وھو یعلم انہ غیر ابیہ فالجنة علیہ حرام۔ جو شخص اپنے باپ کے سوا کسی اور شخص کی طرف باپ ہونے کی نسبت کرے گا جبکہ اسے معلوم ہو کہ وہ شخص اس کا باپ نہیں ہے اس پر جنت حرام ہو جائے گی۔)

قول باری ہے (وَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ فِیْمَا اَخْطَاْتُمْ بِہٖ تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہو جائے) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ خطاء کی صورت یہ ہے اس تبنی کے مسئلے میں یا اس کے علاوہ دوسرے مسائل میں نہی کے ورود سے پہلے جو کچھ ہو چکا (وَلٰکِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوْبُکُمْ) عمد کی صورت ہے کہ اس مسئلے میں یا اس کے علاوہ دوسرے مسائل میں نہی کے ورود کے بعد تم اس نہی کے خلاف طریق کار کو ترجیح دو۔"

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی کہ اگر تم کسی شخص کو اس کے باپ کے سوا کسی اور کی طرف نسبت کر کے پکارو اور تمھیں معلوم ہو کہ وہ شخص اس کا باپ ہے تو اس کی وجہ سے تم پر کوئی گناہ لازم نہیں آئے گا۔

حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو کہتے ہوئے سنا" اے اللہ! میری خطائیں معاف کر دے"۔ آپ نے اس سے فرمایا: اللہ تعالیٰ سے ان خطاؤں کی معافی مانگو جو تم نے عمداً کی ہیں، باقی رہ گئیں تمھاری وہ خطائیں جو تم نے جان بوجھ کر نہیں کیں تو ان کی تمھیں از خود معافی مل جائے گی۔

قتادہ نے مزید کہا کہ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے" تم سے غلطی کی بنا پر سرزد ہونے والی خطاؤں کا مجھے کوئی خطرہ نہیں ہے، مجھے تو صرف ان خطاؤں کی فکر ہے جو تم سے جان بوجھ کر سرزد ہوئی ہوں" مجھے قتال کی بنا پر تمھارے بارے میں کوئی خطرہ نہیں ہے لیکن مجھے مال و دولت کی کثرت کی بنا پر تمھارے بارے میں خطرہ ہے۔ مجھے یہ خطرہ نہیں ہے کہ تم اپنے اعمال کو حقیر سمجھو گے لیکن مجھے تمھارے بارے میں یہ خطرہ ضرور ہے کہ کہیں تم اپنے اعمال کو کثیر نہ سمجھنے لگ جاؤ"

نبی کی ذات اہل ایمان کو اپنی جانوں سے زیادہ عزیز ہے

قول باری ہے (اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ نبی مومنین کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں روایت کی کہ مجھے ابوسلمہ نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد نقل کیا (انا اولی بکل مومن من نفسہ فایما رجل مات وترک دینا فالیّ وان ترک مالا فھو لورثتہ میں ہر مومن کے ساتھ اس کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتا ہوں۔ اس

لیے جس شخص کی وفات ہو جائے گی اور وہ قرض چھوڑ کر مرے گا تو اس کی ادائیگی میرے ذمے ہو گی اور اگر مال چھوڑ جائے گا تو اس کا مال اس کے ورثاء کو مل جائے گا۔

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جس بات کی دوسروں کو دعوت دیتے ہیں ان کے مقابلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی بات اختیار کر لینے کا زیادہ حق ہے ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسروں پر ایسا حکم عائد کر دیں جسے خود اپنی ذات پر عائد نہ کریں کیونکہ آپ کی اطاعت واجب ہے اور آپ کی اطاعت اللہ کی اطاعت کے ساتھ پیوستہ ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سب سے پہلے جس روایت کا ذکر کیا ہے وہ بعد میں بیان ہونے والے معانی کی ضامن نہیں ہے اور نہ ہی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آیت کے مفہوم کو صرف قرض کی ادائیگی کے دائرے تک محدود رکھا جائے۔ کیونکہ آیت میں گنجائش موجود ہے کہ اس سے یہ مراد لی جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اہل ایمان کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی اس لحاظ سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں کہ آپ انھیں جس بات کی دعوت دیں اسے وہ قبول کر لیں اور اس کے مقابلہ میں اس بات کو ترک کر دیں جس کی دعوت یہ لوگ خود دیں۔

اسی طرح ان پر حکم عائد کرنے کا زیادہ حق حاصل ہے اور ان پر آپ کے حکم کی پیروی اور آپ کی اطاعت لازم ہے۔ اسی ضمن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرنے والے ہر مقروض مومن کے قرض کی ذمہ داری اٹھانے کی بات بھی بتا دی۔

حضورؐ کی بیویاں مسلمانوں کی روحانی مائیں ہیں

قول باری ہے (وَاَزْوَاجُهٗۤ اُمَّهٰتُهُمْ۔ اور آپ کی بیویاں ان کی مائیں ہیں) اس کی تفسیر دو طرح سے کی گئی ہے اول یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات تعظیم و تکریم اور جلالت قدر کے وجوب میں مسلمانوں کی اپنی ماؤں کی طرح ہیں۔ دوم یہ کہ نکاح کی تحریم میں یہ ماؤں کی طرح ہیں۔ یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ ازواج مطہرات ہر لحاظ سے ماؤں کی طرح ہیں کیونکہ اگر بات اس طرح ہوتی تو کسی مسلمان کے لیے ان کی بیٹیوں سے نکاح جائز نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی حقیقی بہنیں ہوتیں جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے ساتھ اپنی بیٹیوں کا خود نکاح کرا دیا تھا۔ اسی طرح اگر امہات المومنین حقیقی معنوں میں مائیں ہوتیں تو انھیں مسلمانوں کی وراثتوں میں حصہ بھی ضرور ملتا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں ۔ وھو اب لھم (اور آپ مسلمانوں کے باپ ہیں) اگر یہ درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ شفقت و تعلق نیز بہی خواہی و ہمدردی کے لحاظ سے مسلمانوں کے لیے آپ کی ذاتِ اقدس ایک شفیق باپ کی طرح تھی۔

جس طرح یہ قول باری ہے (لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ۔ بے شک تمھارے پاس ایک پیغمبر آئے ہیں تمھاری ہی جنس میں سے جو چیز تمھیں مضرت پہنچاتی ہے وہ انھیں بہت گراں گزرتی ہے تمھاری بھلائی کے حریص ہیں، ایمان لانے والوں کے حق میں بڑے ہی شفیق ہیں، مہربان ہیں)

جو مذہبی طور پر ولی نہ ہو وہ نسبی طور پر ولی ہو سکتا ہے

قول باری ہے (إِلَّا أَن تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُم مَّعْرُوفًا۔ مگر ہاں تم اپنے دوستوں سے کچھ (سلوک) کرنا چاہو تو وہ جائز ہے) محمد بن الحنفیہ سے مروی ہے کہ آیت کا نزول یہودی اور نصرانی کے لیے مسلمان کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں ہوا ہے۔ حسن بصری نے اس کی تفسیر میں کہا ہے "الا یہ کہ تم صلہ رحمی کرو۔"

عطاء کا قول ہے۔ اس سے مراد ایسے مسلمان اور کافر ہیں جن کے مابین قرابت داری ہو مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ کافر کو اپنی زندگی بھر کچھ نہ کچھ دیتا رہے اور مرتے وقت اس کے لیے وصیت کر جائے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے۔ انھیں معمر نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں نقل کیا۔ الا یہ کہ تمھارا کوئی قرابت دار ہو جو تمھارا ہم مذہب نہ ہو اور تم اس کے لیے کچھ وصیت کر جاؤ۔ وہ نسب کے لحاظ سے تمھارا دوست اور ولی ہو گا دین کے لحاظ سے تمھارا ولی نہیں ہو گا۔"

رسول بہترین نمونۂ عمل ہیں

قول باری ہے (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ تمھارے لیے اللہ کے رسول کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے) بعض حضرات نے اس آیت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال

ہیں آپ کے اسوہ پر چلنے کے وجوب پر استدلال کیا ہے۔ ان کے مخالفین بھی اسی آیت سے آپ کے افعال کے ایجاب کی نفی پر استدلال کرتے ہیں۔

پہلے گروہ کا مسلک یہ ہے کہ آپ کے اسوہ پر چلنا آپ کی اتباع کے ہم معنی ہے اور یہ آپ کے قول و فعل دونوں کے لیے عام ہے جب اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ ہی فرما دیا لِمَنْ کَانَ یَرْجُوا اللّٰهَ وَالْیَوْمَ الْاٰخِرَ۔ اس کے لیے جو اللہ اور یوم آخر سے ڈرتا ہو) یہ قول باری اس پر دال ہو گیا کہ آپ کے اسوہ پر چلنا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ایمان کی شرط قرار دیا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ۔ اللہ سے ڈرو اگر تم مومن ہو) اور اسی طرح کے الفاظ جنھیں ایمان کے ساتھ مقرون کر دیا گیا ہے۔ یہ بات وجوب پر دلالت کرتی ہے۔

مخالفین کا استدلال یہ ہے کہ قول باری (لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ) ظاہری طور پر استحباب کا مقتضی ہے، ایجاب کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (لَکُمْ) اس کی مثال قائل کا یہ قول ہے "لک ان تصلی، لک ان تتصدق (تمھیں نماز پڑھنے کا اختیار ہے تمھیں صدقہ دینے کا اختیار ہے) اس میں وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے بلکہ اس قول کا ظاہر اس اس پر دلالت کرتا ہے کہ اسے اس کام کے کر لینے اور نہ کرنے کا اختیار ہے۔ ایجاب پر اس کی دلالت ہوتی اگر آپ کے الفاظ یہ ہوتے" علیکم التاسی بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم (تم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ پر چلنا واجب ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درست بات یہ ہے کہ آیت میں وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ بلکہ استحباب پر اس کی دلالت ایجاب پر دلالت کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اس کے باوجود اگر آیت امر کے صیغہ کی صورت میں وارد ہوتی تو پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں وجوب پر اس کی دلالت نہ ہوتی اس لیے کہ آپ کے اسوہ پر چلنے کا مفہوم یہ ہے کہ ہم بھی اسی طرح کریں جس طرح آپ نے کیا اور اگر ہم کسی فعل کے اعتقاد یا اس کے مفہوم کے سلسلے میں آپ کے خلاف کریں گے تو یہ آپ کے اسوہ پر چلنا نہ ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر ایک عمل استحباب کی بنا پر کیا ہو اور ہم اسے وجوب کی بنا پر کرلیں تو ہم آپ کے اسوہ پر چلنے والے قرار نہیں پائیں گے۔ اگر آپ نے کوئی عمل کیا ہو تو ہمارے لیے اس وقت تک وجوب کے اعتقاد کے ساتھ اسے اپنا نا جائز نہیں ہوگا جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو جائے کہ آپ نے یہ عمل وجوب کی بنا پر کیا تھا۔

جب ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ آپ نے یہ عمل وجوب کی بنا پر کیا تھا تو ہم پر اس عمل کو اس علم کی وجہ سے کرنا واجب ہو گا آیت کی جہت سے واجب نہیں ہو گا۔ کیونکہ آیت میں تو وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے، ہم پر اس کا وجوب اس جہت سے ہو گا کہ دوسری آیات میں ہمیں آپ کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے۔

مومن کا ایمان آزمائشوں میں مزید پختہ ہوتا ہے

قول باری ہے (وَلَمَّا رَاَی الْمُؤْمِنُوْنَ الْاَحْزَابَ قَالُوْا ھٰذَا مَا وَعَدَنَا اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ۔ اور جب اہل ایمان نے لشکروں کو دیکھا تو کہنے لگے کہ یہی وہ موقع ہے جس کی ہمیں اللہ اور اس کے رسول نے خبر دی تھی)

ایک قول کے مطابق مسلمانوں سے یہ وعدہ کیا گیا تھا کہ وہ جب مشرکین کے مقابلہ پر اتریں گے انھیں ان پر کامیابی حاصل ہو جائے گی اور وہ ان پر چھا جائیں گے جس طرح یہ قول باری ہے (لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ تاکہ وہ اسے تمام دینوں پر غالب کر دے)

قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ وعدہ ہے جو اس قول باری میں ان سے کیا گیا تھا (اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّۃَ وَلَمَّا یَاْتِکُمْ مَّثَلُ الَّذِیْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِکُمْ۔ کیا تم نے یہ خیال کیا ہے کہ تم جنت میں داخل ہو جاؤ گے جبکہ ابھی تمھارے پاس ان لوگوں کی مثال نہیں آئی ہے جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں)

قول باری ہے (وَمَا زَادَھُمْ اِلَّآ اِیْمَانًا وَّتَسْلِیْمًا۔ اور اس سے ان کے ایمان و طاعت میں ترقی ہی ہوئی) آزمائش کے موقعہ پر صحابہ کرام کی کیفیت کی اس آیت میں عکاسی کی گئی ہے۔ اس آزمائش کی گھڑی میں ان کا یقین اور پختہ ہو گیا اور ان کی بصیرت میں چمک پیدا ہو گئی۔ اللہ پر ایمان رکھنے والے اصحاب بصیرت کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔

نذر کو پورا کرنا چاہیے

قول باری ہے (فَمِنْھُمْ مَّنْ قَضٰی نَحْبَہٗ سو ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو اپنی نذر پوری کر چکے) ایک قول کے مطابق نحب کے معنی نذر کے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیے گئے عہد کے سلسلے میں انھوں نے جو نذر مانی تھی وہ نذر انھوں نے پوری کر لی۔ حسن کا قول ہے کہ (قَضٰی نَحْبَہٗ) کے معنی ہیں کہ ان کی موت اسی عہد پر واقع ہوئی جو انھوں نے اللہ کے ساتھ باندھا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ نحب، موت کو کہتے ہیں اور نحب ایک دن ایک رات مسلسل کے ساتھ چلنے کو بھی کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ "انھوں نے اپنا عہد پورا کر دیا" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نحب کے لفظ میں اس بات کی گنجائش ہے کہ اس سے عہد اور نذر مراد لی جائے۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے اسے بعینہٖ پورا کرنے پر ان کی مدح سرائی کی ہے۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ جو شخص کسی عبادت و قربت کی نذر مانے گا اس پر اسے بعینہٖ اس کا پورا کرنا واجب ہوگا۔ اس پر کفارۂ یمین واجب نہیں ہوگا۔

اہل کتاب سے کیا سلوک کیا جائے؟

قول باری ہے (وَاَنْزَلَ الَّذِیْنَ ظَاهَرُوْهُمْ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيْهِمْ اور جن اہل کتاب نے ان کی مدد کی تھی اللہ تعالیٰ نے انھیں ان کے قلعوں سے اتار دیا) ایک قول کے مطابق صیاصی وہ قلعے تھے جن میں یہ اہل کتاب یعنی یہود مدینہ مورچہ بند تھے۔ صیصہ دراصل گائے کے سینگ کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے وہ اپنا دفاع کرتی ہے۔ مرغ کے خار کو بھی صیصہ کہتے ہیں کیونکہ وہ اس کے ذریعے اپنا دفاع کرتا ہے۔ اسی مفہوم کی بنا پر قلعوں کو صیاصی کہا گیا ہے۔

ایک روایت کے مطابق اس سے بنو قریظہ مراد ہیں۔ انھوں نے مسلمانوں کے ساتھ کیے ہوئے اپنے عہد کو توڑ کر مدینہ پر حملہ آور گروہوں کی مدد کی تھی۔ حسن کا قول ہے کہ اس سے بنو نضیر مراد ہیں۔

تاہم تمام راویوں کا اس پر اجماع ہے کہ یہ بنو قریظہ تھے۔ ظاہر آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (فَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ وَتَأْسِرُوْنَ فَرِيْقًا۔ پھر تم ایک گروہ کو قتل کرنے لگے اور ایک گروہ کو قید کر لیا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کو نہ تو قتل کرنے کا حکم دیا تھا نہ گرفتار کرنے کا بلکہ انھیں جلاوطن کر دیا تھا۔

مفتوحہ زمینوں کے بارے میں فیصلہ

قول باری ہے (وَاَوْرَثَكُمْ اَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ وَاَرْضًا لَّمْ تَطَئُوْهَا اور تمھیں ان کی زمین کا، ان کے گھروں کا اور ان کے اموال کا اور اس زمین کا بھی مالک بنا دیا جس پر تم نے اب تک قدم نہیں رکھا تھا) یعنی بنو قریظہ کی سرزمین کا یا بنو نضیر کی سرزمین کا جیسا کہ بعض حضرات نے آیت سے بنو نضیر مراد لیا ہے۔

قول باری (وَاَرْضًا لَّمْ تَطَئُوْهَا) کی تفسیر میں حسن کا قول ہے کہ اس سے ارض فارس و روم مراد ہیں۔ قتادہ کے قول کے مطابق اس سے مراد ارض مکہ ہے۔ یزید بن رومان نے کہا ہے کہ یہ ارض خیبر ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ کافروں کی جس سرزمین پر مسلمانوں کا غلبہ ہو جائے اور مسلمان بزور شمشیر اسے فتح کرلیں امام المسلمین اس سرزمین کو فاتحین کی ملکیت میں دے دے گا۔

امام کے لیے وہاں کے باشندوں کو اس سرزمین پر مالکانہ طور پر برقرار رہنے کی اجازت دینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ارشاد باری ہے (وَاَوْرَثَكُمْ اَرْضَهُمْ) حالانکہ ظاہر آیت اس سرزمین کے اصل باشندوں کی ملکیت کے ایجاب کا مقتضی ہے اس میں ان حضرات کے قول پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (وَاَوْرَثَكُمْ) ظاہراً ملکیت کے ایجاب کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ اس میں غالب آجانے فتحیاب ہو جانے اور قبضہ کر لینے کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے۔ ان میں سے کوئی بھی مفہوم اگر وجود میں آجائے گا لفظ کا استعمال درست ہو جائے گا۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا۔ پھر ہم نے ان لوگوں کو کتاب کا وارث بنا دیا جنھیں ہم نے اپنے بندوں میں منتخب کرلیا تھا) یہاں ملکیت مراد نہیں ہے، اگر یہ بات درست بھی ہوتی کہ اس سے ملکیت مراد لی جائے تو یہ بنو قریظہ کی سرزمین کے بارے میں ہوتی۔ اور اس کا تعلق قول باری (وَاَوْرَثَكُمْ اَرْضَهُمْ) سے ہوتا۔ لیکن قول باری (وَاَرْضًا لَّمْ تَطَئُوْهَا) صرف ایک سرزمین کا مقتضی ہے تمام سرزمینوں کا مقتضی نہیں ہے۔

اگر اس سے خیبر مراد ہے تو مسلمان اس کے مالک بن گئے تھے۔ اگر ارض فارس و روم مراد ہے تو مسلمان ان سرزمینوں کے بعض حصوں کے مالک ہو گئے تھے۔ اس طرح آیت کا مقتضی وجود میں آ گیا تھا اور اس میں یہ دلالت نہیں تھی کہ مسلمان تمام زمینوں کے مالک ہو جاتے۔ کیونکہ قول باری (وَاَرْضًا لَّمْ تَطَئُوْهَا) صرف ایک سرزمین کو شامل تھا اس لیے مخالف کے قول پر اس میں کوئی دلالت نہیں ہے۔

حضور نے اپنی ازواج کو اختیار دے دیا کہ چاہیں نکاح ہی میں رہیں یا طلاق لے لیں

قول باری ہے (يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا۔ اے نبی! آپ اپنی بیویوں سے کہہ دیجیے کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو)

"تا آخر آیت۔

ہمیں عبداللہ بن محمد المروزی نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع الجرجانی نے، انھیں معمر نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے، وہ فرماتی ہیں کہ جب آیت (وَاِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ اور اگر تم اللہ اور اس کے رسول کو مقصود رکھتی ہو) نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے میرے پاس آئے اور فرمایا: عائشہ! میں تم سے ایک بات کہتا ہوں، اس کے متعلق جلد بازی سے کام نہ لینا بلکہ اپنے والدین سے مشورہ کر لینا۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ اللہ کو یہ معلوم تھا کہ میرے والدین مجھے آپ سے جدا ہو جانے کا کبھی مشورہ نہیں دیں گے۔

بہرحال حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بات مکمل کر کے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ) تا آخر آیت مجھے سنائی۔ میں نے عرض کیا: میں کیوں اپنے والدین سے مشورہ لوں، میں تو اللہ، اس کے رسول اور دار آخرت کو مقصود رکھتی ہوں"۔

حسن بن ابی الربیع جرجانی کے علاوہ دوسرے راوی نے عبدالرزاق سے روایت کی ہے کہ معمر نے کہا مجھے ایوب نے خبر دی کہ حضرت عائشہؓ نے عرض کیا" اللہ کے رسول! آپ اپنی بیویوں کو اختیار دیں گے تو میں آپ کی رفاقت اختیار کر دوں گی" یہ سن کر آپ نے فرمایا: "مجھے تو معلم بنا کر بھیجا گیا ہے۔ تکلیف پہنچانے والا بنا کر نہیں بھیجا گیا ہے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اختیار دینے کا جو حکم مذکور ہے اس کے مفہوم کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں دنیا اور آخرت میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دیا تھا کیونکہ قول باری ہے (اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا) تا قول باری (وَاِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالدَّارَ الْاٰخِرَةَ)۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ بات نہیں بلکہ انھیں طلاق کے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا اور شرط یہ تھی کہ اگر وہ دنیا اور اس کی زیب و زینت کو پسند کریں تو گویا انھوں نے طلاق کا انتخاب کر لیا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا - اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو تو آؤ میں تمھیں کچھ متاع دنیوی دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کر دوں) اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف سے دنیا اختیار کرنے کو طلاق اختیار کرنا قرار دیا۔

یہ حضرات اس پر اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو مسروق نے حضرت عائشہؓ سے نقل کی ہے کہ جب ان سے ایک شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو اختیار دے دیا تھا تو انھوں نے فرمایا: ہمیں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا، کیا یہ اختیار طلاق کی صورت میں تبدیل ہو گیا تھا؟" بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں: "ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کر لیا تھا۔ آپ نے اسے طلاق شمار نہیں کیا تھا۔"

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ یہ بات ثابت نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اس اختیار کے سوا اور کوئی اختیار دیا ہو جس کا آیت میں حکم دیا گیا تھا۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ عروہ نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے کہ جب زیر بحث آیت نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: عائشہ! میں تم سے ایک بات کہتا ہوں، اس کے متعلق جلد بازی نہ کرنا بلکہ اپنے والدین سے اس بارے میں مشورہ کر لینا۔" حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ اللہ کو یہ معلوم تھا کہ میرے والدین مجھے آپ سے علیحدگی کا کبھی مشورہ نہیں دیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بات ختم کر کے آیت تلاوت کی۔ اس پر حضرت عائشہؓ نے کہا۔
"میں تو اللہ، اس کے رسول اور دار آخرت کو مقصود رکھتی ہوں۔"

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس روایت میں بھی کئی وجوہ سے اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ آپ نے انھیں دنیا اور آخرت میں سے ایک کے انتخاب کا نیز طلاق لینے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عقد میں باقی رہنے میں سے ایک کو پسند کر لینے کا اختیار دیا تھا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا: اس معاملہ میں جلد بازی نہ کرنا بلکہ اپنے والدین سے مشورہ کر لینا۔" اور یہ بات تو واضح ہے کہ آخرت کے مقابلہ میں دنیا کو اختیار کر لینے کے لیے باہمی مشورے نہیں ہوتے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مشورہ طلب کرنے کا معاملہ طلاق لے لینے یا عقد نکاح میں باقی رہنے میں سے ایک کے انتخاب کے ساتھ تعلق رکھتا تھا۔ پھر حضرت عائشہؓ کا یہ قول کہ اللہ کو علم تھا کہ میرے ماں باپ مجھے آپ سے علیحدگی اختیار کرنے کا کبھی مشورہ نہیں دیں گے۔" نیز یہ قول کہ میں اللہ، اس کے رسول اور دار آخرت کو مقصود رکھتی ہوں۔"

یہ تمام باتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ آیت طلاق اور نکاح کے درمیان تخییر کی مقتضی ہے جن حضرات کے نزدیک آیت میں طلاق کی تخییر نہیں ہے وہ قول باری (ان کنتن تردن الحیوۃ

الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَاُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا) سے استدلال کرتے ہیں اللہ تعالیٰ نے تو اپنے نبی کو صرف انھیں طلاق دینے کا حکم دیا ہے بشرطیکہ وہ دنیا کا انتخاب کرلیں لیکن یہ بات دنیا کے انتخاب کی صورت میں ان پر وقوع طلاق کی موجب نہیں ہے جس طرح مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "اگر تو فلاں چیز کا انتخاب کرے تو تجھے طلاق" اس کی مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ بیوی جب اس چیز کا انتخاب کرے گی تو وہ نئے سرے سے اسے طلاق دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت لا محالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے علیحدگی اور آپ کے عقد میں رہنے کے درمیان تخییر کی مقتضی ہے کیونکہ قول باری (وَاِنْ کُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالدَّارَ الْاٰخِرَةَ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ قول باری (اِنْ کُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا وَزِیْنَتَهَا) میں ان کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے علیحدگی اختیار کرنے کی بات بھی پوشیدہ تھی کیونکہ مذکورہ بالا پہلی آیت میں جس اختیار کا ذکر ہے اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت اور دار آخرت کو اختیار کرنا مراد ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سلسلۂ تلاوت میں پہلی دفعہ جس اختیار کا ذکر ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے علیحدگی کا اختیار تھا۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (فَتَعَالَیْنَ اُمَتِّعْکُنَّ) اور ظاہر ہے کہ بیوی کو متعہ کی صورت میں نقد و جنس اسی صورت میں دی جاتی ہے جب وہ طلاق کا انتخاب کر لے اور مطلقہ بن جائے۔

قول باری (وَاُسَرِّحْکُنَّ) سے طلاق کے بعد انھیں ان کے گھروں سے رخصت کر دینا مراد ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (اِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ جب تم مومنات سے نکاح کرو اور پھر انھیں طلاق دے دو) تا قول باری (سَرَاحًا جَمِیْلًا ۔ اچھی طرح رخصت کردو) یہاں طلاق کے بعد متعہ دینے کا ذکر ہوا اور تسریح کے لفظ سے انھیں اچھی طرح گھر سے رخصت کرنا مراد لیا گیا ہے۔

کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دے کہ میرے نکاح میں رہنا ہے یا نہیں، تو کیا طلاق واقع ہوگی؟

ایک شخص اگر اپنی بیوی کو اختیار دے دیتا ہے تو اس مسئلے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ اگر عورت نے شوہر کا انتخاب کر لیا یعنی اس کے عقد میں

رہنے کا ارادہ ظاہر کیا تو اس پر ایک رجعی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر کے مقابلہ میں اپنی ذات کا انتخاب کر لیا تو ایک بائن طلاق واقع ہو جائے گی۔ حضرت علیؓ سے زاذان نے یہی روایت کی ہے۔ ابوجعفر نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ پہلی صورت میں اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اور دوسری صورت میں ایک بائن طلاق واقع ہو جائے گی۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ اگر شوہر بیوی کو اختیار دے دے اور اس سے کہے کہ "امرک بیدک" (اب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اگر وہ اپنی ذات کا انتخاب کرے گی تو اس پر ایک رجعی طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر کا انتخاب کرے گی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے خیار کے مسئلے میں فرمایا کہ اگر وہ شوہر کا انتخاب کرے گی تو اس پر کوئی طلاق نہیں ہوگی لیکن اگر وہ اپنی ذات کا انتخاب کرے گی تو اس پر تین طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر شوہر نے اسے "امرک بیدک" کہا ہو اور اس نے اپنی ذات کا انتخاب کر لیا ہو تو اس صورت میں اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

اس مسئلے میں فقہاء امصار کے مابین بھی اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ اگر وہ شوہر کو اختیار کرے گی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی ذات کا انتخاب کرے گی تو ایک بائن طلاق واقع ہو جائے گی بشرطیکہ شوہر نے تخییر کے اندر طلاق کا ارادہ کیا ہو۔

تاہم تین طلاق واقع نہیں ہوگی خواہ شوہر اس تعداد کا ارادہ کیوں نہ کر چکا ہو۔ ان حضرات نے "امرک بیدک" کی صورت میں بھی یہی کہا ہے البتہ اس صورت میں اگر شوہر تین طلاق کا ارادہ کرے گا تو بیوی پر تین طلاق واقع ہو جائے گی۔

ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اوزاعی کا قول ہے کہ خیار کی صورت میں اگر وہ اپنے شوہر کو اختیار کرے گی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی ذات کا انتخاب کرے گی تو اس پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ خیار کی صورت میں اگر عورت اپنی ذات کا انتخاب کر لیتی ہے تو اس پر تین طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ اپنی ذات کو ایک طلاق دے گی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام مالک نے "امرک بیدک" کی صورت میں کہا ہے کہ اگر عورت یہ کہے کہ میرا ارادہ ایک طلاق کا ہے تو اس پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی تاہم شوہر کو رجوع کرنے

کا اختیار باقی رہے گا لیکن خیار کی صورت میں اگر شوہر کہے کہ اس نے صرف ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا تو اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگر شوہر نے یہ کہا ہو "اختاری تطلیقۃ" (ایک طلاق کا انتخاب کر لو) پھر عورت نے طلاق دے دی ہو تو یہ ایک طلاق رجعی ہو گی۔

لیث بن سعد نے خیار کی صورت کے متعلق کہا ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی اور اگر اپنی ذات کا انتخاب کرے تو اس پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

امام شافعی نے اختاری نیز "امرک بیدک" کی صورتوں میں کہا ہے کہ اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی الا یہ کہ شوہر اس سے طلاق کا ارادہ کر چکا ہو۔ اگر شوہر نے طلاق کا ارادہ کیا ہو اور بیوی کہے کہ میں نے اپنی ذات کا انتخاب کر لیا ہے یہ کہتے ہوئے بیوی بھی اگر طلاق کا ارادہ کرے گی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر بیوی طلاق کا ارادہ نہیں کرے گی تو اس پر طلاق واقع نہیں ہو گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تخییر فی نفسہ طلاق نہیں ہے نہ صریحاً نہ کنایۃً۔ اس بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ تخییر کی صورت میں تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں خواہ شوہر نے ان کا ارادہ کیوں نہ کیا ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کو اختیار دیا تھا سب نے آپ کی ذات کو اختیار کر لیا لیکن یہ اختیار طلاق نہیں کہلایا۔ نیز خیار صرف طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہوتا اس میں دوسری باتیں بھی شامل ہوتی ہیں اس لیے خیار طلاق پر دلالت نہیں کرتا۔

مخالفین کے نزدیک اس کی حیثیت اس فقرے جیسی نہیں ہے جو شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے، یعنی "اعتدی" (تو عدت گزار) اس فقرے سے اگر شوہر طلاق کا ارادہ کرتا ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے کیونکہ عدت طلاق کی بنا پر واجب ہوتی ہے اس لیے اس لفظ میں طلاق پر دلالت موجود ہے۔

فقہاء نے خیار کو بالاتفاق اس وقت طلاق قرار دیا ہے جب عورت اپنی ذات کا انتخاب کر لے فقہاء کے اتفاق کے علاوہ اس کی یہ دلیل بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ازواج مطہرات کو اختیار دیا تھا تو سب جانتے ہیں کہ یہ اختیار علیحدگی اختیار کرنے اور عقد نکاح میں باقی رہنے کے درمیان تھا۔ اگر اس صورت میں ازواج مطہرات اپنی ذات کا انتخاب کر لیتیں تو علیحدگی واقع ہو جاتی۔ اگر اپنی ذات کا انتخاب کر لینے کے بعد بھی علیحدگی واقع نہ ہوتی تو تخییر بے معنی ہوتی۔

نکاح کے اندر پیدا ہونے والے خیار کی تمام صورتوں مثلاً نامرد اور مجبوب (مقطوع الذکر) کی بیوی کے خیار کے ساتھ درج بالا خیار کو تشبیہ دے کر یہ مسئلہ اخذ کیا گیا ہے کہ اگر اس خیار میں عورت اپنی ذات کا انتخاب کرنے تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ اسی بنا پر اس خیار کے نتیجے میں فقہاء کے نزدیک تین طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ اصول کے اندر پیدا ہونے والے خیار کی صورتوں میں تین طلاق واقع نہیں ہوتی۔

فصل

نان و نفقہ مہیا نہ کر سکنا اس زمرے میں نہیں آتا

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات اس آیت سے ایجاب خیار اور اس عورت کی علیحدگی پر استدلال کرتے ہیں جس کا شوہر نان و نفقہ دینے سے عاجز ہو گیا ہو کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب دنیا اور آخرت کے درمیان اختیار دیا گیا اور آپ نے آخرت اور فقر کو اختیار کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی بیویوں کی تخییر کا حکم دیا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا وَزِینَتَهَا) تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے آیت سے جو استدلال کیا ہے اس پر آیت کی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ازواج مطہرات سے علیحدگی کا جو اختیار دیا تھا وہ اس شرط پر معلق رکھا گیا تھا کہ ازواج مطہرات دنیاوی زندگی اور اس کی بہار کا انتخاب کر لیں۔

اب یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ہماری عورتوں میں اگر کوئی دنیاوی زندگی اور اس کی بہار کا انتخاب کرلے تو یہ بات اس کے شوہر سے اس کی علیحدگی کی موجب نہیں بنتی۔ جب وہ سبب جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور تخییر کو واجب کر دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے شوہروں کی بیویوں میں تخییر کا موجب نہیں ہے تو اس صورت میں یہ سبب ایک عورت اور اس کے نان و نفقہ دینے سے عاجز شوہر کے درمیان تفریق پر دلالت نہیں کرے گا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دنیا کی بجائے آخرت اور دولتمندی کی بجائے فقر کو اختیار کر لینے سے یہ بات واجب نہیں ہوتی کہ آپ ازواج مطہرات کے نان و نفقہ سے عاجز تھے کیونکہ ایک شخص فقیر ہونے کے باوجود اپنی بیویوں کے نان و نفقہ پر قدرت رکھتا ہے۔ کسی اہل علم نے یہ دعویٰ نہیں کیا اور نہ ہی اس قسم کی کوئی روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات

کو نان و نفقہ مہیا کرنے سے عاجز تھے۔
اس کے برعکس یہ روایات موجود ہیں کہ آپ ازواج مطہرات کے لیے سال بھر کی خوراک کا ذخیرہ کر لیتے تھے۔ اس لیے جس شخص نے بھی اپنے مذکورہ قول پر اس آیت سے استدلال کیا ہے وہ دراصل آیت کے حکم سے ہی ناواقف ہے۔

مرتبہ کے لحاظ سے جزا و سزا ہے

قول باری ہے (یَا نِسَاءَ النَّبِیِّ مَنْ یَّأْتِ مِنْکُنَّ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ یُّضَاعَفْ لَھَا الْعَذَابُ ضِعْفَیْنِ۔ اے نبی کی بیویو! تم میں سے جو کوئی کھلی ہوئی بیہودگی کرے گی اسے دہری سزا دی جائے گی۔

دہری سزا دینے کے دو مفہوم بیان ہوئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ازواج مطہرات پر دوسری عورتوں کی بہ نسبت اللہ کا زیادہ فضل و انعام تھا، انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں ہونے کا شرف حاصل تھا، ان کے گھروں میں نزول وحی کا سلسلہ رہتا تھا اور اس کی بنا پر انھیں ایک فضیلت حاصل تھی۔ اس صورت حال کے تحت اگر ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی ان نعمتوں کی ناشکری کا اظہار ہوتا تو یہ بات ان کی سزا کی تضعیف کا سبب بن جاتی۔ اس لیے کہ نعمت جس قدر عظیم ہوتی ہے اس کی ناشکری بھی اتنی ہی سنگین ہوتی ہے اور اس بنا پر یہ ناشکرا شخص اتنی ہی زیادہ سزا کا مستحق قرار پاتا ہے، کیونکہ سزا کا استحقاق کفران نعمت کی سنگینی پر مترتب ہوتا ہے۔
آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص اپنے باپ کو طمانچہ مار دیتا ہے تو اس صورت میں جس سزا کا وہ مستحق بن جاتا ہے وہ اس سزا سے کہیں بڑھ کر ہوتی ہے جو اسے کسی اجنبی کو طمانچہ مارنے کی صورت میں ملتی ہے اس لیے کہ اس پر اجنبی کے مقابلہ میں اس کے باپ کا احسان زیادہ ہوتا ہے اس لیے اس احسان ناشناسی کی سزا بھی بڑھ کر ہوتی ہے۔
آیت کی اس تاویل پر سلسلۂ تلاوت میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَاذْکُرْنَ مَا یُتْلٰی فِیْ بُیُوْتِکُنَّ مِنْ اٰیَاتِ اللّٰہِ وَالْحِکْمَۃِ۔ اور تم اللہ کی ان آیتوں اور اس علم کو یاد رکھو جو تمھارے گھروں میں پڑھ کر سنائے جاتے رہتے ہیں) یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ معصیت کی بنا پر ان کی سزا میں تضعیف کی وجہ یہ ہے کہ ان کے گھروں میں اللہ کی آیات کی تلاوت ہوتی رہتی ہے جو ان پر اللہ کی ایک بڑی نعمت ہے۔ اسی بنا پر ان کی طاعات کا درجہ بھی بہت بلند ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ۔ اور جو کوئی تم میں سے اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبردار رہے گی اور عمل صالح کرتی رہے گی ہم اس کا اجر دہرا دیں گے) اس لیے کہ طاعت کی بنا پر اجر کا استحقاق معصیت کی بنا پر سزا کے استحقاق کے بالمقابل ہوتا ہے

دہری سزا دینے کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ازواج مطہرات کی طرف سے معصیت کے ارتکاب کی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت ہوتی کیونکہ یہ چیز آپ کی بدنامی اور رنج وغم کا سبب بن جاتی۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف پہنچانے کا جرم دوسروں کو تکلیف پہنچانے کے جرم سے زیادہ سنگین ہوتا ہے۔

ارشاد باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ۔ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو اذیت پہنچاتے رہتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں اللہ لعنت کرتا ہے) پھر ارشاد ہوا (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا۔ اور جو لوگ مومن مردوں اور عورتوں کو ایذا پہنچاتے رہتے ہیں بغیر اس کے کہ انھوں نے کچھ کیا ہو وہ بہتان اور صریح گناہ کا بار اپنے اوپر لیتے ہیں)

جب اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کی طاعات کا درجہ بلند کر کے ان کے لیے دہرا اجر واجب کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اہل علم عامل کا اجر، غیر اہل علم، عامل کے اجر سے افضل واعظم ہوگا۔ قول باری (وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

خواتین غیر محرموں سے لچکدار گفتگو نہ کریں

قول باری ہے (فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ تو تم گفتگو میں نزاکت اختیار نہ کرو کہ اس سے ایسے شخص کو خیال (فاسد) پیدا ہونے لگتا ہے جس کے قلب میں خرابی ہے) ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ مردوں کے ساتھ گفتگو کے دوران ایسی لچک پیدا نہ کریں جو کسی بدقماش انسان کے لیے ان کے بارے میں کسی غلط آرزو کا سبب نہ بن جائے۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ تمام مسلمان عورتوں کے لیے یہی حکم ہے کہ وہ گفتگو میں ایسا

نرم لہجہ اختیار نہ کریں جس کی بنا پر کوئی بدچلن انسان ان کے بارے میں کسی غلط آرزو کو اپنے دل میں جگہ دے کر ان کے اس نرم لہجہ کو اپنی طرف ان کے میلان کی دلیل بنا لے۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ عورت کے لیے احسن طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنی آواز اتنی بلند نہ کرے کہ وہ اجنبی مردوں کے کانوں تک پہنچ جائے۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ عورت کو اذان دینے کی اجازت نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔

ایک اور آیت میں ارشاد باری ہے (وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ اور عورتیں اپنے پیر، زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے) جب عورت کو پازیب کی جھنکار کی آواز اجنبی مردوں کو سنانے سے روک دیا گیا ہے تو خود اس کی آواز خاص طور پر جب کہ وہ جوان ہو اور اس کی وجہ سے فتنے کا خطرہ ہو، اس نہی کی زیادہ حقدار ہو گی۔

عورتوں کا وقار گھر کا قرار ہے

قول باری ہے (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ۔ اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو) ہشام نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے کہ ام المومنین حضرت سودہؓ بنت زمعہ سے کہا گیا کہ آپ بھی اپنی بہنوں کی طرح باہر نکلا کریں۔ انھوں نے جواب میں فرمایا: "بخدا! میں نے حج اور عمرہ کیا پھر مجھے اللہ تعالیٰ نے اپنے گھر میں قرار پکڑنے کا حکم دے دیا، خدا کی قسم، اب میں اپنے گھر سے باہر قدم نہیں رکھوں گی"۔ چنانچہ انھوں نے گھر سے کبھی قدم باہر نہیں نکالا حتیٰ کہ اس گھر سے ان کا جنازہ ہی نکلا۔

ایک قول کے مطابق (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ) کا مفہوم یہ ہے کہ وقار و تمکنت اور سکون و اطمینان سے اپنے گھروں میں رہو۔ جب ایک شخص اپنے گھر میں سکون و اطمینان سے رہتا ہو تو کہا جاتا ہے۔

آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ عورتوں کو گھروں میں رہنے کا حکم ہے اور انھیں باہر نکلنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

خواتین ناز و ادا اور اظہار زینت کے لیے گھر سے نہ نکلیں

قول باری ہے (وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى۔ اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو

دکھاتی نہ پھرو) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے اس کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ عورت مردوں کے سامنے چلا پھرا کرتی تھی یہی تبرج جاہلیت کی صورت تھی۔ سعید نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے مراد ہے کہ جب تم اپنے گھروں سے نکلو۔

قتادہ کہتے ہیں کہ عورتیں جب گھروں سے باہر قدم رکھتیں تو ان کی چال کا ایک خاص انداز ہوتا جس سے ناز و نخرہ ٹپکتا۔ اللہ تعالیٰ نے ازواجِ مطہرات کو ایسی چال اختیار کرنے سے منع فرما دیا۔ ایک قول کے مطابق تبرج جاہلیت کا مفہوم یہ ہے کہ عورتیں غیر مردوں کے سامنے اپنے حسن و جمال اور فطری محاسن کا اظہار کریں۔

ایک قول ہے کہ جاہلیتِ اُولیٰ سے ماقبلِ اسلام کا زمانہ مراد ہے اور جاہلیتِ ثانیہ سے اس شخص کی حالت مراد ہے جو زمانۂ اسلام میں زمانۂ جاہلیت کے لوگوں جیسا رویہ اختیار کرتا ہے اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات کو ان باتوں کی تعلیم دی تاکہ وہ ہر طرح محفوظ ہو کر زندگی گزاریں۔ مسلمانوں کی عورتیں بھی اس تعلیم میں شامل ہیں۔

آیت زیرِ بحث اہلِ بیت اور ازواجِ مطہرات دونوں پر محیط ہے

قول باری ہے (اِنَّمَا يُرِيۡدُ اللّٰهُ لِيُذۡهِبَ عَنۡكُمُ الرِّجۡسَ اَهۡلَ الۡبَيۡتِ۔ اے نبی کے گھر والو! اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ تم سے آلودگی کو دور رکھے) حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آیت کا نزول حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے بارے میں ہوا ہے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ اس کا نزول ازواجِ مطہرات کے بارے میں ہے۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ آیت کی ابتدا اور سلسلۂ بیان کا تعلق ازواجِ مطہرات کے ساتھ ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے "(واذکرن ما یتلٰی فی بیوتکن من اٰیات اللّٰہ والحکمۃ)" بعض حضرات کا قول ہے کہ آیت کا نزول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت اور ازواجِ مطہرات دونوں کے بارے میں ہے کیونکہ لفظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے۔

اللہ اور رسول کا حکم ماننا واجب ہے

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ وَّلَا مُؤۡمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوۡلُهٗۤ اَمۡرًا اَنۡ يَّكُوۡنَ لَهُمُ الۡخِيَرَةُ مِنۡ اَمۡرِهِمۡ۔ کسی مومن یا مومنہ کے لیے یہ درست نہیں کہ جب اللہ اور

اس کا رسول کسی امر کا حکم دے دیں تو پھر ان کو اپنے (اس) امر میں کوئی اختیار باقی رہ جائے۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے اوامر وجوب پر محمول ہوتے ہیں اس لیے کہ آیت میں اس بات کی نفی کر دی گئی ہے ہمیں اللہ اور اس کے رسول کے امر کو ترک کرنے کا کوئی اختیار ہوتا ہے۔

اگر یہ اوامر وجوب پر محمول نہ ہوتے تو ہمیں ان کو ترک کرنے اور ان پر عمل کرنے کا اختیار ہوتا جبکہ آیت نے اس اختیار کی نفی کر دی ہے۔

خدا اور رسول کے حکم اختیاری نہیں ہیں

قول باری ہے (وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِيْنًا۔ اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا وہ صریح گمراہی میں جا پڑے گا) اوامر کے ذکر کے سلسلہ میں اس آیت کا ورود بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہمیں اللہ اور اس کے رسول کے امر کو ترک کرنے کا اختیار نہیں ہے، نیز یہ کہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم کا تارک اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نافرمان ہے۔

پوری آیت اللہ اور اس کے رسول کے امر کے وجوب پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے اول یہ کہ آیت نے اللہ اور اس کے رسول کے اوامر میں تخییر کی نفی کر دی اور دوم یہ کہ امر کا تارک اللہ اور اس کے رسول کا نافرمان ہے۔

متبنّٰی کی بیوی سے طلاق ہونے پر نکاح ہوسکتا ہے

قول باری ہے (وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْٓ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَيْهِ اَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللّٰهَ وَتُخْفِیْ فِیْ نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيْهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰهُ اور (اس وقت کو بھی یاد کیجیے) جب آپ اس شخص سے کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے بھی فضل کیا ہے اور آپ نے بھی اس پر عنایت کی ہے کہ اپنی بیوی کو اپنی زوجیت میں رہنے دو اور اللہ سے ڈرو۔ اور آپ اپنے دل میں وہ چھپاتے رہے جسے اللہ ظاہر کرنے والا تھا اور آپ لوگوں کی طرف سے اندیشہ کر رہے تھے حالانکہ اللہ ہی اس کا زیادہ حق دار ہے کہ اس سے ڈرا جائے۔

سفیان بن عیینہ نے علی بن زید سے روایت کی ہے کہ انھوں نے یہ فرمایا، مجھ سے علی بن الحسینؓ

نے بیان کیا تھا کہ انھوں نے حضرت حسینؓ سے قول باری (وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ) کی تفسیر کے سلسلے میں پوچھا تھا کہ آیا حضرت زینب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عزیز تھیں اور آپ نے ان کے شوہر زید کو کہا تھا کہ اللہ سے ڈرو اور زینب کو اپنی زوجیت میں رہنے دو۔ حضرت حسینؓ نے یہ سن کر فرمایا تھا کہ بات اس طرح نہیں تھی بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتا دیا تھا کہ زینب عنقریب آپ کی بیوی بننے والی ہیں۔

پھر جب زید اپنی بیوی کی شکایتیں لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے تو آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ اللہ سے ڈرو اور اپنی بیوی کو اپنی زوجیت میں رہنے دو۔ اس موقعہ پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ)

ایک قول کے مطابق حضرت زیدؓ اپنی بیوی کا جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیان کرتے رہتے ہیں، میاں بیوی میں تنازعہ کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یقین ہوگیا کہ ان کا نباہ نہیں ہوسکتا اور عنقریب علیحدگی ہوجائے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دل میں یہ بات رکھی کہ اگر زیدؓ انھیں طلاق دے دیں گے تو آپ انھیں اپنے عقد زوجیت میں لے آئیں گے۔

یہ خاتون حضرت زینبؓ بنت جحش تھیں۔ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی کی بیٹی تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقت اور صلہ رحمی کی خاطر انھیں اپنے ساتھ ملا لینے کا ارادہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کے اپنے دل میں اس بات کے چھپانے اور حضرت زیدؓ سے یہ کہنے پر اپنی ناراضی کا اظہار کیا کہ "اللہ سے ڈرو اور اپنی بیوی کو اپنی زوجیت میں رکھو" اللہ کی مراد یہ تھی کہ لوگوں کے سامنے آپ کا ظاہر و باطن یکساں ہونا چاہیے۔

جس طرح کہ عبداللہ بن سعد کے واقعہ کے سلسلہ میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا گیا کہ "آپ نے ہمیں اس شخص کو قتل کر دینے کا اشارہ کیوں نہیں کر دیا" تو آپ نے فرمایا تھا کہ نبی کی شان سے یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ آنکھوں سے خفیہ اشارے کرے" یعنی نبی کا ظاہر و باطن لوگوں کے سامنے یکساں ہونا چاہیے۔

نیز نکاح کی بات ایسی نہیں تھی جسے مخفی رکھنا ضروری تھا کیونکہ یہ ایک جائز اور مباح فعل تھا اور اللہ کو اس کا علم تھا اللہ تعالیٰ کی ذات اس امر کی زیادہ حق دار تھی کہ لوگوں سے ڈرنے کی بجائے اس کا خوف اپنے دل میں پیدا کیا جاتا۔ اللہ تعالیٰ نے اس امر کو مباح کر دیا تھا اس لیے

اس کے اظہار میں لوگوں سے ڈرنے کی کوئی بات نہ تھی۔

آیت کا نزول حضرت زید بن حارثہ کے واقعے کے سلسلے میں ہوا تھا اللہ کا ان پر انعام، اسلام کی دولت عطا کر کے ہوا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں آزاد کر کے ان پر انعام کیا تھا اسی بنا پر آزادی دینے والے آقا کو مولی النعمۃ کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے (فَلَمَّا قَضٰی زَیْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰکَهَا لِکَیْ لَا یَکُوْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ حَرَجٌ فِیْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِیَآئِهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا۔ پھر جب زید کا دل اس عورت سے بھر گیا تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا تاکہ اہل ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں تنگی نہ رہے جب وہ ان سے اپنا جی بھر چکیں) یہ آیت کئی احکام پر مشتمل ہے۔

ایک تو یہ کہ اس میں اس علت کو بیان کر دیا گیا ہے جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نکاح کی اباحت کا حکم دیا گیا تھا نیز یہ کہ یہی بات مسلمانوں کے لیے ایسے نکاح کی اباحت کی مقتضی ہو گئی تھی۔

یہ چیز احکام میں قیاس کے اثبات اور ان احکام کے ایجاب کے لیے علل کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے۔

آیت کا دوسرا حکم یہ ہے کہ کسی کو منہ بولا بیٹا بنا لینا اس کی مطلقہ بیوی سے نکاح کے جواز کے لیے مانع نہیں ہے۔

تیسرا حکم یہ ہے کہ ان احکامات کے سوا جن کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ تخصیص کر دی گئی ہے باقی تمام احکامات میں امت کو آپ کے ساتھ مساوی درجہ حاصل ہے، کیونکہ آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے اس نکاح کو حلال کر دیا تاکہ تمام اہل ایمان اس حکم میں آپ کے مساوی ہو جائیں۔

خدا کی صلوٰۃ کیا ہے؟

قول باری ہے (هُوَ الَّذِیْ یُصَلِّیْ عَلَیْکُمْ وَمَلٰٓئِکَتُهٗ۔ وہ ایسا ہے کہ وہ خود اور اس کے فرشتے تمہارے اوپر رحمت بھیجتے رہتے ہیں) اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلوٰۃ کے معنی رحمت کے ہیں اور بندوں کی طرف سے صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

؎ علیک مثل الذی صلیت فاغتمضی   نوماً فان لجنب المرء مضطجعا

تجھ پر بھی اس جیسی دعائیں اتریں جو تو نے بھیجی ہیں اب نیند میں اپنی آنکھیں بند کر لے اور سو جا کیونکہ انسان کے پہلو کے لیے لیٹنے کی جگہ ہوتی ہے۔

معمر نے حسن سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے دریافت کیا تھا کہ آیا تمھارا رب نماز پڑھتا ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو یہ بات بہت گراں گزری تھی تاہم آپ نے اللہ تعالیٰ سے پوچھ ہی لیا۔ اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ انھیں بتا دو کہ اللہ بھی نماز پڑھتا ہے لیکن اس کی نماز اس کی وہ رحمت ہے جو اس کے غضب پر غالب آ گئی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھارا ایک اصول یہ ہے کہ ایک لفظ سے دو مختلف معنی نہیں لیے جاتے جبکہ قرآن میں صلاۃ کا لفظ آیا ہے جس کے دو معنی ہیں یعنی رحمت اور دعا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہمارے نزدیک مجمل الفاظ کی صورت میں جائز ہے۔

صلاۃ ایک مجمل اسم ہے جو بیان کا محتاج ہے اس لیے اس لفظ میں مختلف معانی کا ارادہ کرنے میں کوئی تنازع نہیں ہے۔ قتادہ نے قول باری (وَسَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّاَصِيْلًا۔ اور صبح و شام اس کی تسبیح کرتے رہو) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے چاشت اور عصر کی نماز مراد ہے۔

حضور داعی الی اللہ اور روشن چراغ ہیں

قول باری ہے (وَدَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِيْرًا۔ اور اللہ کی طرف اس کے حکم سے بلانے والا اور ایک روشن چراغ بنا کر بھیجا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کو سراج منیر کے نام سے موسوم کر کے چراغ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کے ذریعے تاریکی میں چیزوں پر روشنی پڑتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات کی بھی یہی حیثیت تھی جب آپ مبعوث ہوئے اس وقت پوری دنیا پر کفر و شرک کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ اس طرح دنیا میں آپ کی ذات کا ظہور اس چراغ کی طرح تھا جو تاریکی میں ظاہر ہو کر اسے دور کر دیتا ہے۔

آپ کو سراج منیر کے نام سے اس طرح موسوم کیا گیا جس طرح قرآن نور، ہدایت اور روح کے ناموں سے اور حضرت جبریل علیہ السلام کو روح کے نام سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ روح اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعے جاندار میں زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ تمام تعبیرات مجاز، استعارہ اور تشبیہ کی صورتیں اختیار کی ہوئی ہیں۔

جنت میں سلامتی کی دعائیں

قول باری ہے (تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ۔ جس روز وہ اس سے ملیں گے انھیں لفظ سلام سے دعا دی جائے گی) قتادہ کا قول ہے کہ اہل جنت کی تحیت السلام ہے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی مثال یہ قول باری ہے (دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ۔ ان (باغات) میں ان کا قول ہوگا پاک ہے تو اے اللہ! اور ان میں ان کی باہمی دعا "سلام" ہوگی)

نکاح سے پہلے طلاق کا بیان

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا۔ اے ایمان لانے والو تم جب مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انھیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہارے لیے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں ہے جسے تم شمار کرنے لگو، انھیں کچھ مال دے دو اور خوبی کے ساتھ رخصت کر دو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تزویج کی شرط پر طلاق واقع کرنے کی صحت پر آیا یہ دلالت کرتی ہے یا نہیں اس بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے۔ "اگر میں کسی عورت سے نکاح کر لوں تو اس پر طلاق ہے۔" کچھ حضرات کا قول ہے آیت اس قول کے الغاء اور اس کے حکم کے سقوط کی مقتضی ہے کیونکہ یہ نکاح کے بعد طلاق کی صحت کی موجب ہے جبکہ زیر بحث شخص نکاح سے پہلے ہی طلاق دے رہا ہے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ قائل کے قول کی صحت اور نکاح کے وجود کی صورت میں اس کے حکم کے لزوم پر آیت کی دلالت واضح ہے کیونکہ آیت نے نکاح کے بعد طلاق کے وقوع کی صحت کا حکم لگا دیا ہے۔ اب ایک شخص اگر کسی اجنبی عورت سے یہ کہتا ہے کہ "جب تجھ سے میرا نکاح ہو جائے گا تو تجھے طلاق ہو جائے گی۔" اس لیے یہ شخص نکاح کے بعد طلاق دے رہا ہے۔ جس کی بنا پر ظاہر آیت کی رُو سے اس کی طلاق کا واقع ہو جانا اور اس کے الفاظ کے حکم کا ثابت ہو جانا واجب ہو گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہی قول درست ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قول کا قائل یا تو قول کی حالت میں طلاق دینے والا ہو گا یا نسبت واضافت اور وجود شرط کی حالت میں وہ ایسا کرنے والا

ہوگا۔ سب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ "جب تو مجھ سے بائن ہو کر میرے لیے اجنبی بن جائے گی تو تجھے طلاق ہو جائے گی۔" وہ اضافت کی حالت میں طلاق دینے والا ہوگا، قول کی حالت میں طلاق دینے والا نہیں ہوگا۔

اور اس کی حیثیت اس شوہر جیسی ہوگی جو پہلے اپنی بیوی کو بائن کر دے اور پھر اس سے کہے "تجھے طلاق ہے" اس طرح اس کے الفاظ کا حکم ساقط ہوگیا اور نکاح کے ہونے ہوئے اس کے قول کی حالت کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لیے یہ کہنا درست ہوگیا کہ اضافت کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، عقد یعنی قول کی حالت کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے اجنبی عورت کو یہ کہنے والا کہ جب میں تجھ سے نکاح کروں گا تو تجھے طلاق ہو جائے گی۔" ملک کے بعد اسے طلاق دینے والا ہے۔ اور آیت اس شخص کی طلاق کے وقوع کی مقتضی ہے جو ملک کے بعد طلاق دے رہا ہو۔

طلاق قبل از نکاح میں اختلافِ ائمہ

اس مسئلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہے۔ جس عورت سے بھی میں نکاح کروں اسے طلاق ہے اور جس مملوک کا میں مالک بن جاؤں وہ آزاد ہے "تو جس عورت سے بھی اس کا نکاح ہوگا اسے طلاق ہو جائے گی اور جس مملوک کا بھی وہ مالک ہوگا اسے آزادی مل جائے گی۔ ان حضرات نے اس میں تعمیم اور تخصیص کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے اگر کہنے والے نے اس میں تعمیم کی ہو تو کوئی چیز واقع نہیں ہوگی۔ البتہ اگر اس نے بعینہٖ کسی چیز یا جماعت کی ایک مدت تک تخصیص کر دی ہو تو وہ واقع ہو جائے گی۔ امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک سے یہ بھی مذکور ہے کہ اگر کسی نے طلاق کے لیے ایسی مدت مقرر کر دی ہو جس کے متعلق سب کو یہ معلوم ہو کہ وہ اس مدت تک پہنچ نہیں سکتا تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی مثلاً کوئی شخص یہ کہے "اگر میں فلاں فلاں سال تک کسی عورت سے نکاح کر لوں تو اسے طلاق ہو جائے گی۔"

پھر امام مالک نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "ہر وہ غلام جسے میں خریدلوں وہ آزاد ہے" تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "اگر میں فلاں عورت سے نکاح کر لوں تو اسے طلاق ہو جائے گی تو اس پر اس کا یہ قول لازم ہو جائے گا۔

عثمان البتی کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جو اپنی بیوی سے یہ کہے کہ ہر وہ لونڈی جس کے ساتھ تمھارے ہوتے ہوئے ہمبستری کروں وہ آزاد ہو جائے گی۔" پھر وہ بیوی کے ہوتے ہوئے کسی لونڈی سے ہم بستری کرے تو وہ لونڈی آزاد ہو جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کوئی یہ کہے "جس مملوک کا میں مالک ہو جاؤں وہ آزاد ہو جائے گا" تو اس کا یہ قول بے معنی ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے "ہر وہ مملوک جسے میں خرید لوں یا وارث بن جاؤں" یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہے گا تو اس جہت سے ملکیت حاصل ہونے پر غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس نے تخصیص کر دی تھی۔ لیکن اگر وہ یہ کہے۔ ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں گا اسے طلاق ہو جائے گی" تو اس صورت میں کچھ نہیں ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے "فلاں خاندان یا فلاں گھرانے یا اہل کوفہ کی جس عورت سے میں نکاح کر لوں گا اسے طلاق ہو جائے گی" تو اس صورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

حسن کا قول ہے کہ جب سے کوفہ کا شہر آباد ہوا ہے اس وقت سے آج تک ہمیں کسی اہل علم کے متعلق علم نہیں کہ اس نے اس کے سوا اور کوئی فتویٰ دیا ہو۔ لیث کا قول ہے کہ تخصیص کی صورت میں طلاق اور عتاق کے اندر اس پر اس کی کہی ہوئی بات لازم ہو جائے گی یعنی طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام یا لونڈی کو آزادی مل جائے گی۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی نہ تو تخصیص کی صورت میں اور نہ ہی تعمیم کی صورت میں۔

اس مسئلے میں سلف کے مابین بھی اختلاف رائے ہے۔ یاسین زیات سے مروی ہے کہ انھوں نے عطا خراسانی سے اور انھوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص کے متعلق فرمایا تھا جس نے یہ کہا تھا "جس عورت سے بھی میرا نکاح ہوگا اسے طلاق ہو جائے گی" کہ جس طرح اس نے کہا ہے اس کے مطابق ہوگا۔

امام مالک نے سعید بن عمرو بن سلیم الزرقی سے روایت کی ہے کہ انھوں نے قاسم بن محمد سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا تھا جو ایک عورت کو اس کے ساتھ نکاح ہونے سے قبل ہی طلاق دے دیتا ہے۔ قاسم نے اس کے جواب میں کہا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام بھیجا اور یہ بھی کہہ دیا کہ اگر میں اس سے نکاح کروں تو یہ میرے لیے میری ماں کی پشت کی طرح ہوگی۔ حضرت عمرؓ نے اس شخص کو اس عورت سے نکاح کر لینے کا حکم دیا تھا اور ساتھ ہی یہ فرما دیا تھا کہ جب تک

ظہار کا کفارہ ادا نہیں کرے گا اس وقت تک اس سے قربت نہیں کرے گا۔

سفیان ثوری نے محمد بن قیس سے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے اور انھوں نے اسود سے روایت کی ہے کہ انھوں نے پہلے تو یہ کہا تھا کہ "اگر میں فلاں عورت سے نکاح کرلوں تو اسے طلاق" پھر بعد میں اس سے نکاح کرلیا اور یہ معاملہ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے پیش کر دیا۔ حضرت ابن مسعودؓ نے اس پر طلاق لازم کردی۔

ابراہیم نخعی، شعبی، مجاہد اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کا بھی یہی قول ہے۔ شعبی نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی خاص عورت کا نام لے کر یہ بات کہے یا یوں کہے کہ اگر میں فلاں خاندان کی عورت سے شادی کرلوں تو اس پر طلاق ہے تو اس صورت میں وہی ہوگا جو اس نے کہا ہے۔ لیکن اگر وہ یہ کہے "جس عورت سے بھی میں نکاح کروں اسے طلاق ہے" تو اس صورت میں یہ بے معنی بات ہوگی۔

سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "میں فلاں عورت سے اگر نکاح کروں تو اس پر طلاق ہے" تو اس کی یہ بات بے معنی ہوگی۔ قاسم بن سالم اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے کہا ہے کہ اس کے لیے ایسا کہنا جائز ہے۔ یعنی طلاق واقع ہو جائے گی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص درج بالا فقرہ کہے تو اس کی یہ بات بے معنی ہوگی۔ حضرت عائشہؓ، حضرت جابرؓ اور دوسرے حضرات سے مروی ہے کہ نکاح سے پہلے کوئی طلاق نہیں۔

تاہم اس فقرے میں ہمارے اصحاب کے قول کی مخالفت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک جو شخص یہ کہتا ہے کہ میں اگر کسی عورت سے نکاح کروں تو اس پر طلاق ہے" وہ دراصل نکاح کے بعد طلاق دینے والا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں ہم نے آیت کی جس دلالت کا ذکر کیا ہے وہ ہمارے قول کی صحت اور مخالف پر حجت کے قیام نیز مسلک کی تصحیح کے لیے کافی ہے۔

اس پر قول باری (یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ۔ اے ایمان لانے والو اعقود یعنی بندشوں کی پوری پابندی کرو) ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ ہر عاقد پر اس کے عقد کا موجب و مقتضیٰ لازم ہو جاتا ہے۔ جب یہ قائل اپنی ذات پر نکاح کے بعد طلاق واقع کرنے کی بندش باندھ رہا ہے تو اس سے ضروری ہو گیا کہ اس بندش اور عقد کا حکم اس پر لازم ہو جائے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی دلالت کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا (المسلمون عند شروطھم۔ مسلمان اپنی شرطوں کے پاس ہوتے ہیں) یعنی اپنی شرطیں پوری کرتے ہیں۔ اس

ارشاد سے یہ بات واجب کردی کہ جو شخص اپنے اوپر کوئی شرط عائد کرے گا شرط کے وجود کے ساتھ ہی اس پر اس کا حکم لازم کردیا جائے گا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نذر صرف ملک کے اندر درست ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ جو شخص یہ نذر مانتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مجھے ہزار درہم عطا کردے تو میں اس میں سے سو درہم اللہ کی راہ میں صدقہ کردوں گا، وہ اپنی ملکیت کے اندر نذر ماننے والا شمار ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نے اس رقم کی اضافت اور نسبت اپنی ذات کی طرف کی ہے اگرچہ فی الحال وہ اس رقم کا مالک نہیں ہے۔

یہی صورت حال طلاق اور عتاق کی ہے کہ اگر ان کی اضافت اپنی ملک کی طرف کرے گا تو اسے ملک کے اندر طلاق دینے والا اور آزاد کرنے والا شمار کیا جائے گا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی لونڈی سے یہ کہے کہ "اگر تمھارے بطن سے کوئی بچہ پیدا ہوا وہ آزاد ہوگا"، اس کے بعد لونڈی کو حمل ٹھہر جائے اور بچہ پیدا ہوجائے تو وہ بچہ آزاد ہوجائے گا حالانکہ قول کی حالت میں آقا اس بچے کا مالک نہیں تھا۔

آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچے کی اضافت ونسبت اس ماں کی طرف تھی جس کا وہ مالک تھا۔ اسی طرح اگر کوئی عتق کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب کرے اسے اپنی ملکیت کے اندر آزاد کرنے والا شمار کیا جائے گا۔ اگرچہ فی الحال اس پر اس کی ملکیت موجود نہیں ہے۔ نیز اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے "اگر تم گھر میں داخل ہوجاؤ تو تمھیں طلاق" پھر نکاح کے ہوتے ہوئے اگر وہ گھر میں داخل ہوجائے گی تو اس پر طلاق واقع ہوجائے گی۔

اس کے اس فقرے کی حیثیت وہی ہے جو نکاح کی حالت میں اس کے اس فقرے کی ہے کہ "تمھیں طلاق ہے"۔ اگر یہی شخص اپنی بیوی کو پہلے بائن کردیتا اور پھر وہ گھر میں داخل ہوجاتی تو اس کے درج بالا فقرے کی حیثیت وہی ہوتی جو بینونت کی حالت میں اس کے اس فقرے کی ہوتی "تمھیں طلاق ہے"۔ یعنی اس صورت میں اس پر طلاق واقع نہ ہوتی۔

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قسم کھانے والا شخص دراصل جواب قسم کے وقت جواب قسم کے الفاظ زبان پر لانے والا شمار ہوتا ہے۔ اس لیے جو شخص یہ کہے "ہر وہ عورت جس سے میرا نکاح ہو اسے طلاق ہے"۔ اس کے بعد پھر وہ کسی عورت سے نکاح کرلے تو ضروری ہے کہ اس کے اس فقرے کو وہی حیثیت دی جائے جو کسی عورت سے نکاح کرے اس کے اس فقرے کی ہے کہ "تمھیں

طلاق ہے۔"

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا بات اگر درست ہوتی تو اس سے یہ لازم آتا کہ ایک شخص اگر حلف اٹھانے کے بعد دیوانہ ہو جاتا اور پھر اس کے قسم کی شرط وجود میں آ جاتی تو درج بالا وضاحت کی روشنی میں اسے حانث قرار نہ دیا جاتا کیونکہ اس نے دراصل گویا جنون کی حالت کے وقت جواب قسم کے الفاظ اپنی زبان پر لائے تھے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ضروری نہیں ہے کیونکہ مجنون کا کوئی قول نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا بولنا اور خاموش رہنا دونوں کی حیثیت یکساں ہوتی ہے۔ چونکہ اس کا قول درست نہیں ہوتا اس لیے جنون کی صورت میں ابتداء ہی سے اس کا وقوع پذیر ہو جانا درست نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ جنون سے پہلے اس کا قول درست اور قابل تسلیم ہوتا ہے اس لیے صحت کی حالت میں اس کے کہے ہوئے قول کا حکم جنون کی حالت میں بھی اس پر لازم ہو جائے گا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ مجنون انسان اگر اپنی بیوی کو طلاق دے دے یا غلام آزاد کر دے تو بعض دفعہ اس کی یہ طلاق اور اس کا یہ عتاق درست ہو جاتا ہے۔

مثلاً اگر یہی دیوانہ مقطوع الذکر یا نامرد ہوتا اور اسے اس کی بیوی سے علیحدہ کر دیا جاتا تو یہ علیحدگی طلاق ہوتی۔ اسی طرح اگر یہ اپنے باپ کا وراثت کی صورت میں مالک بن جاتا تو باپ اس پر آزاد ہو جاتا جس طرح نائم یعنی نیند میں پڑے ہوئے انسان کی حالت ہوتی ہے کہ طلاق واقع کرنے کی ابتدا تو اس سے درست نہیں ہوتی لیکن کسی سبب کی بنا پر اس کا حکم اسے لازم ہو جاتا ہے۔

مثلاً اس نے کسی کو یہ سپرداری دی ہو کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دے دے یا اس کا غلام آزاد کر دے۔ اب اگر اس وکیل نے موکل کی نیند کی حالت میں اس کی بیوی کو طلاق دے دی ہو یا اس کا غلام آزاد کر دیا ہو تو طلاق اور عتاق کا یہ حکم اس پر لازم ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت علیؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (لا طلاق قبل النکاح۔ نکاح سے پہلے کوئی طلاق نہیں) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت کی اسانید متن روایت کے لحاظ سے مضطرب شمار ہوتی ہیں اس لیے روایت کی جہت سے یہ درست نہیں ہے۔ اگر اسے روایت کی جہت سے درست مان بھی لیا جائے تو بھی اختلافی نکتے پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہو رہی ہے۔

اس لیے کہ ہم نے جو صورت بیان کی ہے اس میں ایک شخص نکاح کے بعد طلاق دینے والا ہوتا ہے اس لیے یہ بات اس روایت کی خلاف نہیں ہے۔ نیز آپ نے اس ارشاد کے ذریعے نکاح سے پہلے طلاق واقع کرنے کی نفی کر دی ہے لیکن عقد کی نفی نہیں کی۔ جب آپ کے ارشاد (لا طلاق قبل النکاح) کا حقیقی مفہوم ایقاع طلاق کی نفی ہے جبکہ طلاق پر عقد طلاق شمار نہیں ہوتا تو دو وجوہ سے حدیث کے الفاظ اس صورت کو شامل نہیں ہوں گے۔ ایک تو یہ کہ عقد پر اس کا اطلاق مجازاً ہوگا حقیقت کے طور پر نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ جو شخص طلاق پر کسی قسم کا انعقاد کرتا ہے۔ اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے طلاق دے دی ہے جب تک وہ واقع نہ ہو جائے پھر لفظ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جب تک دلالت قائم نہ ہو جائے اس وقت اسے اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ دلالت قائم ہونے پر مجازی معنی لیے جائیں گے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ لفظ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے اس لیے اس سے مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ایک ہی لفظ سے حقیقی اور مجازی دو معنی مراد لینا جائز نہیں ہوتا۔

زہری سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا طلاق قبل نکاح) کی وضاحت منقول ہے انھوں نے کہا ہے کہ اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ کسی شخص کے سامنے کسی عورت کا تذکرہ کر کے اس سے اس کے ساتھ نکاح کر لینے کے لیے کہا جائے۔ وہ شخص یہ سن کر کہے کہ "اس عورت کو یقیناً طلاق ہے"۔ اس کی یہ بات ایک بے معنی سی بات ہوگی۔

البتہ جو شخص یہ کہے "اگر میں فلاں عورت سے نکاح کر لوں تو اسے یقیناً طلاق ہے"۔ وہ اسے نکاح کرنے پر طلاق دے دے گا۔ غلام آزاد کرنے کی بھی یہی صورت ہے۔ ایک قول کے مطابق یہاں عقد مراد ہے۔ وہ یہ کہ کوئی شخص اجنبی عورت سے کہے "اگر تم گھر میں داخل ہوگی تو تمھیں طلاق ہے"۔ اس کے بعد پھر وہ اس عورت سے نکاح کر لے اور نکاح کے بعد عورت گھر میں داخل ہو جائے تو عورت پر طلاق واقع نہیں ہوگی خواہ نکاح کی حالت میں وہ گھر میں داخل ہوئی ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں تخصیص کرنے والے اور تعمیم کرنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے کہ تخصیص کی صورت میں وہ ملک کے اندر طلاق دینے والا ہوگا تعمیم کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا جب تعمیم کی صورت میں وہ ملک کے اندر طلاق دینے والا نہیں ہوتا تو تخصیص کی بھی یہی کیفیت ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ایک شخص تعمیم کرتا ہے تو اپنی ذات پر تمام عورتوں کو حرام کر دیتا ہے جس طرح ظہار کرنے والا جب اپنی بیوی کو مبہم صورت میں حرام کر لیتا ہے تو اس کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے اول تو یہ کہ ظہار کرنے والا ایک متعین عورت یعنی اپنی بیوی کی تحریم کا ارادہ کرتا ہے اور ہمارے مخالف کا اصول ہے کہ جب کوئی شخص تعیین کی صورت میں تخصیص کرے تو اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

البتہ جب وہ تعمیم کرتا ہے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اس لیے ہمارے مخالف کے اصول کے مطابق اس پر طلاق واقع نہ ہونا واجب ہوگا۔ خواہ اس نے تخصیص کیوں نہ کر لی ہو جس طرح ظہار کرنے والا اگر مبہم صورت میں تحریم کرے تو عورت اس پر حرام نہیں ہوتی۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اس کے ظہار نیز اس کی تحریم کے حکم کو باطل نہیں کیا بلکہ اس کے قول کے ساتھ اس پر اس عورت کو حرام کر دیا ہے اور اس پر اس کے ظہار کا حکم ثابت کر دیا ہے۔

نیز جو شخص اس بات کی قسم کھاتا ہے کہ وہ جس عورت سے بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ وہ اس قسم کے ذریعے اپنی ذات پر عورتوں کو حرام نہیں کرتا کیونکہ وہ اس قسم کے ذریعے نکاح کی تحریم کو واجب نہیں کرتا۔ بلکہ اس نے صرف نکاح ہو جانے اور ملک بضع کے حصول کے بعد طلاق واجب کی ہے۔ نیز جب وہ یہ کہتا ہے "ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔"

ایسے شخص پر جب ہم اس طلاق کو لازم کر دیں گے جس کا اس نے قول کیا تھا تو اس صورت میں عورت کی تحریم مبہم نہیں ہوگی بلکہ اسے ایک طلاق ہو جائے گی اور اس شخص کے لیے اس کے بعد بھی دوسری مرتبہ اس عورت سے نکاح کر لینا جائز ہوگا اور کوئی طلاق وغیرہ واقع نہیں ہوگی۔

ہمارے بیان کردہ یہ تمام وجوہ معترض کی بے خبری کی نشاندہی کرتے ہیں اور یہ واضح کرتے ہیں کہ معترض کے درج بالا اعتراض کا اصل مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے۔ "اگر میں اس سے نکاح کر لوں تو اس پر طلاق ہے، اور اگر میں اسے خرید لوں تو وہ آزاد ہے۔" تو اس صورت میں کوئی چیز واقع نہیں ہوگی بلکہ طلاق اور آزادی اس صورت میں واقع ہوگی جب وہ عورت سے یہ کہے "جب تمہارے ساتھ میرا درست طریقے سے نکاح ہو جائے تو پھر اس کے بعد تمہیں طلاق ہے"، یا یوں کہے "جب میں خریداری کے بعد تمہارا مالک بن جاؤں تو تم آزاد ہو جاؤ گے" ان حضرات نے اپنے

اس قول کے لیے استدلال کی یہ راہ اختیار کی ہے کہ جب نکاح اور خریداری کو طلاق اور عتاق کے لیے شرط قرار دیا جاتا ہے تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ عقد کے ملک بضع اور ملک رقبہ کا حصول ہوتا ہے۔ لیکن زیر بحث حالت میں ملک کے حصول کے ساتھ ہی عتاق اور طلاق بھی واقع ہو رہی ہے یعنی ملک، طلاق اور عتاق ایک ساتھ ہی وقوع پذیر ہو رہے ہیں۔ اس لیے ایسی صورت میں نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی عتاق۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں اس ملک کے اندر وقوع پذیر ہوتی ہیں جو اس سے پہلے حاصل ہو چکی ہو۔

ابوبکر جصاص کے نزدیک یہ ایک بے معنی استدلال ہے کیونکہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ "جب میں تم سے نکاح کروں گا تو تمہیں طلاق ہو جائے گی" یا "جب میں تمہیں خریدلوں گا تو تم آزاد ہو جاؤ گے"۔ اس کے کلام کے مضمون سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس نے نکاح ہو جانے کے بعد نیز ملکیت حاصل ہونے کے بعد طلاق واقع کرنے یا آزادی دینے کا ارادہ کیا ہے۔ اس لیے اس کی حیثیت اس شخص کے قول کی طرح ہوگی جو یہ کہے "جب میں نکاح کی بنا پر تمہارا مالک ہو جاؤں گا تو تمہیں طلاق ہو جائے گی" یا "جب میں خریداری کی بنا پر تمہارا مالک ہو جاؤں گا تو تمہیں آزادی مل جائے گی"۔ اس لیے جب فقرے میں نکاح یا خریداری کی بنا پر ملکیت کا مفہوم موجود ہے تو اس کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے زبان سے یہ بات کہہ دی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا بات اگر درست ہوتی تو پھر لازم ہوتا کہ اگر کوئی یہ کہتا۔ میں اگر کوئی غلام خریدوں تو میری بیوی کو طلاق" یہ کہہ کر وہ کسی اور شخص کے لیے کسی غلام کی خریداری کر لیتا تو اس صورت میں اس کی بیوی پر طلاق واقع نہ ہوتی۔ کیونکہ اس کے اس فقرے کے مضمون میں ملکیت کا مفہوم موجود ہے گویا اس نے یہ کہا "اگر خریداری کی بنا پر میں غلام کا مالک ہو جاؤں تو میری بیوی کو طلاق"۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ فقرے کے الفاظ ان صورتوں میں ملکیت کے مفہوم کو متضمن ہوتے ہیں جن میں وہ طلاق واقع کر رہا ہو یا آزادی دے رہا ہو۔ ان دونوں صورتوں کے علاوہ باقی صورتوں میں فقرے کو الفاظ کے حکم پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس میں ملکیت کے وقوع یا عدم وقوع کے معنی کی تضمین نہیں کی جائے گی۔

قول باری ہے (مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ تَمَسُّوۡهُنَّ) ہم نے سورہ بقرہ میں بیان کر دیا ہے کہ مسیس یعنی ہاتھ لگانے سے مراد خلوتِ صحیحہ ہے اور عدت کی نفی کا تعلق خلوت اور جماع دونوں کی نفی کے

ساقط ہے۔ اس بارے میں بحث کے اعادے کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ قول باری (وَمَتِّعُوْهُنَّ) سے اگر وہ بیوی مراد ہے جس کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو تو آیت کا حکم وجوب پر محمول ہوگا جس طرح یہ قول باری ہے (اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَمَتِّعُوْهُنَّ) اگر وہ بیوی مراد ہے جس کے ساتھ دخول ہو چکا ہو تو آیت کا حکم استحباب پر محمول ہوگا وجوب پر نہیں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے آیت (فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا) تا آخر آیت میں روایت کی ہے کہ اس سے مراد وہ عورت ہے جس کا نکاح ہوگیا ہو لیکن اس کے ساتھ نہ دخول ہوا ہو، نہ ہی اس کے لیے کوئی مہر مقرر کیا گیا ہو۔ ایسی عورت کو نہ تو کوئی مہر ملے گا اور نہ ہی اس پر عدت واجب ہوگی۔

قتادہ نے سعید سے روایت کی ہے۔ سورۂ بقرہ میں قول باری (فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) کی بنا پر یہ آیت منسوخ ہے۔ قول باری ہے (وَسَرِّحُوْهُنَّ) دخول سے پہلے طلاق کے ذکر کے بعد اس حکم کا ذکر ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ شوہر اسے اپنے گھر سے یا اپنے قبضے سے اسے رخصت کردے کیونکہ طلاق کے ذکر کے بعد اس کا ذکر ہوا ہے۔

اس لیے زیادہ واضح بات یہ ہے کہ تسریح یعنی گھر سے رخصت کردینا طلاق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ذریعے یہ بیان ہوا ہے کہ اب اس پر مرد کا کوئی اختیار نہیں رہا اور اب اس پر یہ لازم ہے کہ اپنے قبضے اور سرپرستی سے باہر کردے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جن عورتوں کو حلال کردیا ان کا بیان

قول باری ہے (یَاَیُّھَا النَّبِیُّ اِنَّا اَحْلَلْنَا لَکَ اَزْوَاجَکَ الّٰتِیْٓ اٰتَیْتَ اُجُوْرَھُنَّ اے نبی! ہم نے آپ کے لیے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت نکاح کی ان صورتوں پر مشتمل ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مباح کر دیا تھا۔ ایک صورت وہ ہے جس کا ذکر آیت کے درج بالا حصے میں ہوا ہے یعنی ازواج مطہرات جن کے ساتھ متعین مہر پر نکاح ہوا تھا اور آپ نے ان کے مہر انھیں ادا کر دیے تھے۔

دوسری صورت ملک یمین کی تھی جس کا ذکر قول باری (وَمَا مَلَکَتْ یَمِیْنُکَ مِمَّآ اَفَآءَ اللّٰہُ عَلَیْکَ اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی ملک میں ہیں جنھیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوایا ہے) میں ہوا ہے۔ مثلاً ریحانہ، صفیہ اور جویریہ۔ آپ نے ان میں سے دو کو آزاد کر کے ان سے عقد کر لیا تھا۔ یہ وہ خواتین تھیں جنھیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوایا تھا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان خواتین کا ذکر کیا جو آپ کے اقارب میں سے تھیں اور انھیں اللہ تعالیٰ نے آپ پر حلال کر دیا تھا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (وَبَنٰتِ عَمِّکَ وَبَنٰتِ عَمّٰتِکَ وَبَنٰتِ خَالِکَ وَبَنٰتِ خٰلٰتِکَ الّٰتِیْ ھَاجَرْنَ مَعَکَ۔ اور آپ کے چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں جنھوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی)

پھر اللہ تعالیٰ نے ان خواتین کا ذکر کیا جنھیں مہر کے بغیر آپ کے لیے حلال کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ ارشاد ہوا (وَامْرَاَۃً مُّؤْمِنَۃً اِنْ وَّھَبَتْ نَفْسَھَا لِلنَّبِیِّ اور اس مسلمان عورت کو

بھی جو (بلا عوض) اپنے کو نبی کے حوالے کردے) اور اس کے ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ یہ صورت صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے، امت کے لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔ البتہ جن خواتین کا پہلے ذکر گزر چکا ہے ان کے لحاظ سے آپ کی اور آپ کی امت کی حیثیت یکساں ہے۔

قول باری (اَلّٰتِیْ ھَاجَرْنَ مَعَکَ) کے سلسلے میں امام ابویوسف کا قول ہے کہ اس میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ جن خواتین نے آپ کے ساتھ ہجرت نہیں کی تھی وہ آپ پر حرام تھیں۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابویوسف اس بات کے قائل نہیں تھے جس چیز کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کر دیا ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے ماسوا چیزوں کا حکم اس چیز کے حکم کے برعکس ہے۔

داؤد بن ابی ہند نے محمد بن ابی موسیٰ سے روایت کی ہے، انھوں نے زیاد سے اور انھوں نے حضرت ابی بن کعب سے۔ زیاد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابی سے یہ پوچھا تھا کہ آپ کے خیال میں اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں ہلاک ہو جاتیں تو کیا آپ کو نکاح کرنے کی اجازت ہوتی؟ حضرت ابی بن کعبؓ نے جواب دیا "اس میں کیا رکاوٹ پیش آتی، اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے مختلف قسم کی خواتین کو حلال کر دیا تھا اس لیے آپ ان میں سے جن کے ساتھ چاہتے نکاح کر لیتے" پھر حضرت ابی بن کعبؓ نے یہ آیت تلاوت کی (یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ اِنَّا اَحْلَلْنَا لَکَ) تا آخر آیت۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے جن خواتین کے ساتھ آپ کے نکاح کی اباحت کا خصوصیت سے ذکر کیا ہے اس سے آپ پر دوسری خواتین کے ساتھ نکاح کی ممانعت لازم نہیں آئی تھی۔ کیونکہ حضرت ابی نے یہ بتایا تھا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام ازواج مطہرات فوت ہو جاتیں تو آپ کے لیے دوسری خواتین سے نکاح کرنا جائز ہوتا۔

حضرت ام ہانیؓ سے اس کے خلاف روایت منقول ہے۔ اسرائیل نے سدی سے، انھوں نے ابوصالح سے اور انھوں نے حضرت ام ہانیؓ سے روایت کی ہے وہ کہتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے نکاح کا پیغام بھیجا تھا۔ میں نے معذرت پیش کر دی اس پر اللہ تعالیٰ نے (یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ اِنَّا اَحْلَلْنَا لَکَ اَزْوَاجَکَ) تا (ھَاجَرْنَ مَعَکَ) نازل فرمائی۔ میں آپ پر حلال نہیں تھی کیونکہ میں نے آپ کے ساتھ ہجرت نہیں کی تھی۔ میں ان لوگوں کے ساتھ تھی جنھیں فتح مکہ کے دن آزاد کر دیا گیا تھا۔ جنھیں طلقاء کہا جاتا ہے۔ اگر یہ روایت درست ہے تو حضرت ام ہانیؓ کا مسلک یہ تھا

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت کرنے والی خواتین کی تخصیص سے ان خواتین کی ممانعت ہو گئی تھی جنھوں نے آپ کے ساتھ ہجرت نہیں کی تھی۔

یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت ام ہانیؓ کو اس ممانعت کا علم درج بالا آیت کی دلالت کے بغیر کسی اور ذریعے سے ہو گیا تھا۔ اس آیت میں تو صرف ان خواتین کی اباحت کا ذکر ہے جنھوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی تھی۔ آیت نے ہجرت نہ کرنے والی خواتین کی اباحت یا ممانعت کے مسئلے سے تعرض نہیں کیا ہے۔ حضرت ام ہانیؓ کو اس آیت کے سوا کسی اور ذریعے سے ان کا علم ہوا تھا۔

قول باری (وَامْرَاَۃً مُّؤْمِنَۃً اِنْ وَّھَبَتْ نَفْسَھَا لِلنَّبِیِّ) لفظ ہبہ کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عقد نکاح کی اباحت پر نص ہے۔

لفظ ہبہ کے ساتھ آپ کے سوا دوسروں کے ساتھ عقد نکاح کے جواز کے مسئلے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح درست ہے۔ عورت کو مقررہ مہر ملے گا اور اگر مہر مقرر نہ کیا گیا ہو تو اسے مہر مثل ملے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کے لیے کوئی عورت ہبہ کے لفظ کے ساتھ حلال نہیں ہو گی۔ اگر کوئی عورت نکاح کی خاطر کسی کے لیے اپنے آپ کو ہبہ نہ کرے بلکہ اس لیے ہبہ کرتی ہے کہ مرد اس کی حفاظت کرے یا اس کی ذمہ داری سنبھال لے تو اس صورت میں امام مالک کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح درست نہیں ہوتا۔ اس آیت کے حکم کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھا کیونکہ قول باری ہے (خَالِصَۃً لَّکَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ)

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح کے مسئلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت یکساں درجے پر ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت یہ تھی کہ بدل کے بغیر بضع کی اباحت کا آپ کے لیے جواز تھا۔

یہی بات مجاہد، سعید بن المسیب اور عطاء بن ابی رباح سے منقول ہے۔ یہی بات درست ہے اس لیے کہ آیت اور اصول کی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔ اس پر آیت کی کئی وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ قول باری ہے (وَامْرَاَۃً مُّؤْمِنَۃً اِنْ وَّھَبَتْ نَفْسَھَا لِلنَّبِیِّ اِنْ اَرَادَ

النَّبِيُّ اَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ، اور اس مسلمان عورت کو بھی جو (بلا عوض) اپنے آپ کو نبی کے حوالے کر دے بشرطیکہ نبی بھی اسے نکاح میں لانا چاہیں یہ حکم آپ کے لیے مخصوص ہے نہ کہ اور مومنین کے لیے) جب اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتا دیا کہ یہ حکم آپ کے لیے مخصوص تھا دوسرے اہل ایمان اس میں شامل نہیں تھے اور اس کے ساتھ ہی ہبہ کی اضافت عورت کی طرف کر دی تو اس سے اس بات پر دلالت حاصل ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جس بات کی تخصیص تھی وہ بدل کے بغیر بضع کی اباحت کی بات تھی کیونکہ اگر لفظ ہبہ مراد ہوتا تو اس میں آپ کے ساتھ دوسرے افراد شریک نہ ہو سکتے اس لیے کہ جو چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی اس میں دوسروں کی شرکت جائز نہیں تھی۔

اس طرح شرکت میں مساوات کی وجہ سے خصوصیت کا مفہوم ختم ہو جاتا اور تخصیص جاتی رہتی جب اللہ تعالیٰ نے ہبہ کے لفظ کی نسبت عورت کی طرف کر دی اور فرمایا (وَامْرَاَۃً مُّؤْمِنَۃً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ) اور لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح جائز کر دیا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ تخصیص لفظ کے اندر واقع نہیں ہوئی بلکہ صرف مہر کے اندر واقع ہوئی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بدل کے بغیر تملیک بضع کے جواز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کی شرکت ہے لیکن اس کے باوجود یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس حکم کی تخصیص کے لیے مانع نہیں بنی اس لیے لفظ میں بھی یہی بات ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھا۔ تخصیص صرف اس بات میں کی گئی تھی جو آپ کے حق میں تھی۔ لیکن عقد کے اندر عورت کی طرف سے مہر کا اسقاط اس کے حق میں نہیں بلکہ اس کے خلاف ہوتا ہے۔

اس چیز نے اسے اس بات سے خارج نہیں کیا کہ جو چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اس میں عورت یا کوئی اور آپ کے ساتھ شریک نہ ہو۔ آیت کی دلالت کی دوسری وجہ یہ قول باری ہے (اِنْ اَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يَّسْتَنْكِحَهَا) اللہ تعالیٰ نے ہبہ کے ساتھ عقد کو نکاح کا نام دیا اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ ہر ایک کے لیے ہبہ کے لفظ کے ساتھ عقد نکاح جائز ہو جائے۔ کیونکہ قول باری ہے (فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ، جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں ان سے نکاح کر لو) نیز جب عقد کی یہ صورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہو گئی اور دوسری طرف ہمیں آپ کی اتباع کا بھی حکم دیا گیا ہے تو اس سے ہمارے لیے آپ کی طرح عمل کرنا واجب ہو گیا۔

اِلّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت ہو جائے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ لفظی طور پر یہ فعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھا امت اس میں شریک نہیں۔ استقاطِ مہر کی جہت سے آیت میں مذکور تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہو گئی تھی اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ یہ تخصیص صرف استقاطِ مہر کے حکم تک محدود ہے اور باقی ماندہ باتوں کو اس پر محمول نہ کیا جائے اِلّا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے جس سے یہ پتہ لگ جائے کہ ان میں سے فلاں بات آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت مہر کے ساتھ تھی۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبداللہ بن احمد بن حنبل کے حوالے سے سنائی گئی ہے۔ انھیں ان کے والد نے یہ روایت سنائی ہے، انھیں محمد بن بشر نے، انھیں ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ وہ ان خواتین کو عار دلایا کرتی تھیں جنھوں نے اپنی ذات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دی تھی۔ حضرت عائشہؓ کہا کرتی تھیں کہ انھیں شرم نہیں آئی کہ انھوں نے مہر کے بغیر اپنے آپ کو پیش کر دیا۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ۔ ان میں سے آپ جس کو چاہیں اپنے سے دور رکھیں اور جس کو چاہیں اپنے نزدیک رکھیں

اور جن کو آپ نے الگ کر رکھا تھا ان میں سے کسی کو پھر طلب کر لیں جب بھی آپ پر کوئی گناہ نہیں) اس آیت کے نزول کے بعد حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہا "میں تو یہی دیکھ رہی ہوں کہ آپ کا رب آپ کی مرضی پوری کرنے میں بڑی سرعت دکھا رہا ہے۔"

لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح کے جواز پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن علی بن زید صائغ کے حوالے سے سنائی گئی ہے، انھیں یہ روایت سعید بن منصور نے سنائی ہے۔ انھیں یعقوب بن عبدالرحمٰن نے، انھیں ابوحازم نے حضرت سہل بن سعد سے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور عرض کرنے لگی کہ "میں اپنی ذات آپ کے لیے ہبہ کرنے کی غرض سے آئی ہوں" یہ سن کر آپ نے اس پر ایک نظر ڈالی اور اپنے سر کو جنبش دی۔ یعنی آپ نے گویا انکار کر دیا۔ اس موقعہ پر ایک صحابی نے آگے بڑھ کر عرض کیا کہ اگر آپ کو نکاح کی ضرورت نہیں ہے تو اس خاتون کا میرے ساتھ نکاح کرا دیجیے۔

راوی نے سلسلۂ گفتگو کی روایت کرتے ہوئے کہا کہ اس صحابی نے یہ عرض کیا کہ مجھے فلاں فلاں

سورتیں یاد ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا ”جاؤ میں نے اس عورت کو قرآن کی ان سورتوں کے بدلے جو تمھیں یاد ہیں تمھاری ملکیت میں دے دیا“ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے لفظ تملیک کے ساتھ عقد نکاح کرا دیا تھا اور ہبہ کا لفظ بھی تملیک کے الفاظ میں داخل ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ لفظ ہبہ کے ساتھ بھی عقد نکاح درست ہو جائے۔

نیز یہ کہ جب سنت سے ذریعے تملیک کے لفظ کے ساتھ عقد نکاح کا ثبوت ہو گیا تو لفظ ہبہ کے ساتھ بھی اس کا ثبوت ہو گیا کیونکہ کسی نے بھی ان دونوں لفظوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی آتے ہیں کہ ”قرآن کی ان سورتوں کے بدلے جو تمھیں یاد ہیں میں نے تمھارے ساتھ اس عورت کا نکاح کرا دیا“ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ممکن ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ تزویج کے لفظ کا ذکر کیا ہو اور پھر لفظ تملیک کا ذکر کیا ہو اور اس سے یہ بیان کرنا مقصود ہو کہ یہ دونوں لفظ عقد نکاح کے جواز کے لحاظ سے یکساں ہیں۔

نیز جب عقد نکاح تملیکات کے دوسرے عقود کے ساتھ اس لحاظ سے متشابہ ہے کہ اس میں وقت کے ذکر کے بغیر اسے مطلق رکھا جاتا ہے اور توقیت کی وجہ سے یہ فاسد ہو جاتا ہے تو اس سے ضروری ہو گیا کہ دوسری اشیاء مملوکہ کی طرح لفظ تملیک اور ہبہ کے ذریعہ اس کا بھی انعقاد جائز ہو جائے۔ تملیک کے تمام الفاظ کے اس جواز کے لیے یہی بات بنیادی اصول کی حیثیت رکھتی ہے۔

لفظ اباحت کے ساتھ عقد نکاح کا جواز نہیں ہوتا کیونکہ یہاں ایک اور حکم بھی ہے جس کی موجودگی لفظ اباحت کے ساتھ عقد نکاح کے جواز کو مانع ہے۔ یہ متعہ کا حکم ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہے۔ متعہ کے معنی عورت سے جنسی لطف اندوزی کی اباحت کے ہیں۔

اس لیے ہر ایسا لفظ جس میں اباحت کا مفہوم پایا جائے گا متعہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کے ساتھ عقد نکاح کا انعقاد نہیں ہو گا اور ہر ایسا لفظ جس میں تملیک کا مفہوم پایا جائے گا تملیکات کے تمام عقود پر قیاس کرتے ہوئے اس کے ساتھ عقد نکاح کا انعقاد ہو جائے گا کیونکہ عقد نکاح تملیکات کے عقود کے ساتھ ان وجوہ کی بنا پر مشابہت رکھتا ہے جن کا ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا ہے۔

اس خاتون کے متعلق اختلاف رائے ہے جس نے اپنی ذات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے نیز عکرمہ سے کہ یہ خاتون میمونہ بنت الحارث

تھیں۔ علی بن الحسن کا قول ہے کہ یہ ام شریک تھیں جن کا تعلق قبیلہ دوس سے تھا، شعبی سے مروی ہے کہ یہ ایک انصاریہ خاتون تھیں۔ ایک قول کے مطابق یہ زینب بنت خزیمہ انصاریہ تھیں۔

بیویوں کے بارے میں کیا فرض ہوا؟

قول باری ہے (قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ۔ ہم کو وہ (احکام) معلوم ہیں جو ہم نے ان کی بیویوں کے بارے میں ان پر مقرر کیے ہیں) قتادہ کا قول ہے کہ یہ فرض کر دیا گیا کہ عورت کا نکاح ولی اور دو گواہوں نیز مہر کے بغیر نہ کرایا جائے۔ مرد چار سے زیادہ شادیاں نہ کرے۔ مجاہد اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ یہ فرض کر دیا گیا ہے کہ مرد چار شادیاں کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ۔ اور ان کی لونڈیوں کے بارے میں) سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس اباحت کا علم ہے جو اس نے ملک یمین کی بنیاد پر اہل ایمان کے لیے کر دی ہے جس طرح یہ اباحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کر دی گئی تھی۔ قول باری (لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ تاکہ آپ پر کسی قسم کی تنگی واقع نہ ہو)

قول باری (إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ) اور اس کے مابعد مذکورہ خواتین کی طرف راجع ہے جنکی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اباحت کر دی گئی تھی تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی قسم کی تنگی واقع نہ ہو کیونکہ حرج تنگی کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر دی ہے کہ اس کی طرف سے ان خواتین کے ساتھ آپ کے نکاح کی اباحت کا حکم دراصل آپ کے لیے وسعت پیدا کرنے کی خاطر ہے۔ اسی طرح اہل ایمان کے لیے بھی اس کے ذریعے وسعت پیدا کر دی گئی ہے۔

قول باری ہے (تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ۔ آپ ان میں سے جسے چاہیں دور کر دیں اور جسے چاہیں قریب کر لیں) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی ہے، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے منصور سے اور انھوں نے ابورزین سے درج بالا آیت کی تفسیر روایت کی ہے کہ جن ازواج مطہرات کو دور رکھا گیا تھا وہ یہ تھیں حضرت میمونہؓ، حضرت سودہ، حضرت صفیہؓ، حضرت جویریہؓ اور حضرت ام حبیبہؓ، حضرت عائشہ، حضرت حفصہ، حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ کو باریوں کے تعین میں یکساں رکھا گیا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان مساوات قائم رکھتے تھے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے انھیں عبدالرزاق

نے معمر سے، انھوں نے زہری سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب اللہ تعالیٰ نے انھیں اختیار دینے کا حکم دیا تھا، اس کے متعلق بحث گزشتہ آیات کی تفسیر میں گزر چکی ہے۔

زہری کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات میں سے کسی کو بھی اپنی ذات سے دور کر دیا تھا بلکہ آپ نے سب کو اپنی ذات سے قریب ہی رکھا تھا یہاں تک کہ آپ کی وفات ہو گئی۔

معمر کا قول ہے کہ قتادہ نے کہا اللہ تعالیٰ نے آپ کو اجازت دے دی تھی کہ باری مقرر کرتے میں جسے چاہیں نظر انداز کر دیں اور جسے چاہیں منتخب کر لیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات کے لیے باری مقرر کرتے تھے۔ معمر کہتے ہیں کہ ہمیں اس راوی نے بتایا ہے جس نے حسن کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی خاتون کو پیغام نکاح بھیج دیتے تو جب تک بات چلتی رہتی یا نکاح نہ ہو جاتا اس وقت تک دوسرا کوئی شخص اس خاتون کو پیغام نکاح نہیں بھیجتا تھا۔ اسی سلسلے میں زیر بحث آیت نازل ہوئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زکریا نے شعبی سے روایت کی ہے کہ قول باری (تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ) میں وہ خواتین مراد ہیں جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنی ذات ہبہ کر دی تھی پھر آپ نے ان میں سے بعض کو دور ہی رکھا اور بعض کے ساتھ شب باشی کی۔ ان میں سے ایک ام شریک ہیں جن کے ساتھ آپ نے نکاح نہیں کیا۔ اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا قول ہے کہ آپ انھیں طلاق دیے بغیر دور کر دیں اور ان کے پاس نہ جائیں۔

عاصم الاحول نے معاذہ عدویہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے کہا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے اجازت طلب کر کے مقررہ باری چھوڑ کر کسی اور زوجہ محترمہ کے پاس چلے جاتے۔ معاذہ کہتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اجازت طلب کرتے تو آپ کیا جواب دیتیں؟ حضرت عائشہؓ نے جواباً کہا "میں یہ کہتی کہ اگر اس بات کا انحصار مجھ پر ہے تو میں اپنی ذات پر کسی اور زوجہ محترمہ کو ترجیح دینے کے لیے تیار نہیں ہوں۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ ازواج مطہرات کے درمیان باری مقرر کرتے تھے۔ اس روایت میں ذکر نہیں ہے کہ آپ نے کسی زوجہ محترمہ کو باری کے دائرے سے خارج کر دیا تھا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسمٰعیل نے۔ انھیں حماد نے ایوب سے، انھوں نے ابو قلابہ سے، انھوں نے عبداللہ بن یزید الخطمی سے اور انھوں نے حضرت عائشہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم باری مقرر کرنے میں پورے انصاف سے کام لیتے تھے اور ساتھ ساتھ یہ دعا بھی کرتے تھے۔ (اللھم ھذا قسمی فیما املک فلا تلمنی فیما تملک ولا املک اے اللہ! جہاں تک میرے بس میں تھا میں نے باری مقرر کر دی ہے لیکن جو بات تیرے بس میں ہے اور میرے بس سے باہر ہے اس میں تو مجھے گرفت نہ کر)

ابو داؤد کہتے ہیں کہ اس سے آپ نے اپنے دل اور دلی جذبات کی طرف اشارہ کیا تھا۔ محمد بن بکر نے ہمیں روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں احمد بن یونس نے، انھیں عبدالرحمٰن یعنی ابن ابی الزناد نے ہشام بن عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت عائشہؓ نے عروہ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا۔ بھانجے! (عروہ حضرت اسماء کے بیٹے تھے جو حضرت عائشہؓ کی بہن تھیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم باری مقرر کرنے کے سلسلے میں ہم میں سے کسی کو کسی پر فضیلت نہیں دیتے تھے۔ یعنی شب باشی کے سلسلے میں۔ کوئی دن ایسا ہوگا جب آپ ہمارے پاس باری باری تشریف نہ لاتے۔ ہر زوجۂ محترمہ کے قریب آکر بیٹھتے باتیں کرتے اور ہم بستری نہ کرتے یہاں تک کہ اس زوجہ کے پاس پہنچ جاتے جس کی باری ہوتی اور پھر وہیں رات گزارتے۔

سودہ بنت زمعہ نے بڑھاپے کی عمر کو پہنچ کر یہ خیال کیا کہ کہیں آپ انھیں طلاق نہ دے دیں، اس خیال کے تحت انھوں نے آپ سے عرض کیا" اللہ کے رسول! میں اپنی باری عائشہؓ کو دیتی ہوں" چنانچہ آپ نے ان کی یہ بات قبول کر لی"۔ حضرت عائشہؓ نے مزید کہا۔ ہمارا خیال ہے کہ اسی سلسلے میں نیز اس جیسی دیگر صورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے آیت (وان امرأۃ خافت من بعلھا نشوزا۔ اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کی طرف سے نفرت کا خطرہ محسوس کرے) نازل فرمائی۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اپنی بیماری کے دوران ازواج مطہرات سے حضرت عائشہؓ کے پاس قیام کرنے کی اجازت طلب کی تھی، آپ کو اس کی اجازت مل گئی تھی۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ تمام ازواج مطہرات کے لیے باری مقرر کرتے تھے۔

یہ روایت ابو رزین کی روایت سے زیادہ صحیح ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے بعض ازواج کو اپنی ذات سے دور کر دیا تھا اور ان کے لیے باری مقرر نہیں کرتے تھے۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ آپ ان میں سے جسے چاہیں دور رکھیں اور جسے

چاہیں قریب کرلیں۔ اس لیے اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آپ نے حضرت سودہ کے سوا سب کو اپنی ذات سے قریب رکھنے کا فیصلہ کیا تھا۔ حضرت سودہؓ اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دینے پر رضامند ہوگئی تھیں۔

قول باری (وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ) کا تعلق — واللہ اعلم — ان ازواج کو قریب کرنے کے سلسلے سے ہے جنھیں آپ نے دور کردیا تھا۔ اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے آپ کو اجازت دے دی کہ ان میں سے جسے چاہیں الگ کردیں اور جسے چاہیں قریب کرلیں اور الگ کرنے کے بعد جسے چاہیں دوبارہ قریب کرلیں۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ تَقَرَّ اَعْيُنُهُنَّ۔ اس انتظام میں زیادہ توقع ہے کہ اس سے ان کی آنکھیں ٹھنڈی رہیں گی) یعنی — واللہ اعلم — آپ سے دور ہونے کے بعد جب انھیں اس بات کا علم ہوگا کہ آپ انھیں قریب کرسکتے ہیں اور ان کے لیے باری بھی مقرر کرسکتے ہیں تو اس سے انھیں سکون ہوگا اور ان کی آنکھیں ٹھنڈی رہیں گی۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ازواج مطہرات کے درمیان باری مقرر کرنا آپ پر واجب نہ تھا۔ بلکہ آپ کو اختیار تھا کہ جس کے لیے چاہیں باری مقرر کردیں اور جس کے لیے چاہیں مقرر نہ کریں۔

قول باری ہے (لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ۔ ان عورتوں کے بعد آپ کے لیے کوئی جائز نہیں اور نہ یہی کہ آپ ان بیویوں کی جگہ دوسری کرلیں) لیث نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ان خواتین کے بعد جن کا اوپر ذکر ہوا ہے کسی سے نکاح جائز نہیں خواہ وہ مسلمان ہو یا یہودیہ یا نصرانیہ یا کافرہ۔

مجاہد سے قول باری (اِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِيْنُكَ۔ مگر ہاں بجز ان کے جو آپ کی لونڈیاں ہوں) کی تفسیر میں مروی ہے کہ یہودیہ یا نصرانیہ لونڈی سے ہم بستری کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ سعید نے قتادہ سے قول باری (لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ وَلَا اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو اختیار دیا اور انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کا انتخاب کرلیا تو اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان پر انحصار کرنے کا حکم دے دیا۔ یہ نو ازواج مطہرات تھیں جنھوں نے اللہ اور اس کے رسول نیز دار آخرت کو منتخب کرلیا تھا حسن کا بھی یہی قول ہے۔

اس روایت کے علاوہ ایک اور روایت بھی ہے جسے اسرائیل نے سدی سے، انھوں نے

عبداللہ بن شداد سے قول باری (لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَاءُ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سب کو طلاق دے دیتے تو اس صورت میں آپ کے لیے دوسری عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہ ہوتا۔ اس آیت کے نزول کے بعد بھی آپ نے نکاح کیا تھا، جب یہ آیت نازل ہوئی تو اس وقت آپ کے عقد میں نو ازواج تھیں۔ پھر آپ نے حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان اور جویریہ بنت الحارث سے نکاح کیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ پر ان خواتین کے سوا جو نزول آیت کے وقت آپ کے عقد میں تھیں تمام دوسری خواتین حرام کر دی گئی تھیں۔ ابن جریج نے عطار سے، انھوں نے عبید بن عمیر سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال تک آپ کے لیے عورتوں سے نکاح حلال رہا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایت اس بات کی موجب ہے کہ آیت منسوخ ہو چکی ہے۔ قرآن میں کوئی آیت ایسی نہیں ہے جو اس آیت کے نسخ کی موجب ہو اس لیے اس کا نسخ سنت کی بنا پر عمل میں آیا ہے۔

اس میں سنت کی بنا پر قرآن کے نسخ کی دلیل موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ) خبر کی صورت میں ہے اور خبر کے لیے اس بات کا جواز نہیں ہوتا کہ اس کے مُخبَر کے سلسلے سے منسوخ تسلیم کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگرچہ یہ خبر کی صورت میں ہے لیکن معنی کے لحاظ سے یہ نہی ہے اور نہی پر نسخ وارد ہونا جائز ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت اس فقرے جیسی ہے۔ لا تتزوج بعد ہن النساء (ان ازواج کے بعد آپ دیگر عورتوں سے نکاح نہ کیجیے) اس لیے اس کا نسخ جائز ہے۔

قول باری ہے (وَلَوْ اَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ خواہ ان کا حُسن آپ کو بھلا ہی کیوں نہ لگے) یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ اجنبی عورت کے چہرے پر نظر ڈالنے کا جواز ہے کیونکہ حُسن کا بھلا لگنا اس وقت ہی ہو سکتا ہے جب اس کے چہرے پر نظر ڈال لی جائے۔

عورتوں کو پردہ کرنے کے حکم کا بیان

قول باری ہے: یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتَ النَّبِیِّ اِلَّآ اَنْ یُّؤْذَنَ لَكُمْ اِلٰى طَعَامٍ غَیْرَ نٰظِرِیْنَ اِنٰىهُ۔ اے ایمان لانے والو! نبی کے گھروں میں مت جایا کرو بجز اس وقت کے جب تمہیں کھانے کے لیے (آنے کی) اجازت دی جائے اور (وہاں جاکر) اس کی تیاری کے منتظر نہ ہو)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے۔ انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے ابوعثمان سے، ان کا نام جعد بن دینار ہے، اور انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت زینبؓ سے عقد کیا تو حضرت ام سلیمؓ نے پتھر کے ایک چھوٹے سے برتن میں آپ کے لیے ہدیہ کے طور پر حلوہ بھیجا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ باہر جاکر جو مسلمان بھی تمھیں ملے اسے میرے گھر بھیج دو۔ میں نے ایسا ہی کیا۔ لوگ آتے رہے اور کھانے کے بعد باہر چلے جاتے رہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہاتھ رکھ کر دعا مانگی تھی اور اللہ نے جو کچھ چاہا تھا آپؐ نے اس پر پڑھا تھا۔ اس دن مجھے بھی جو ملتا گیا میں اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر بھیجتا گیا جتنے لوگ آئے تھے سب نے سیر ہو کر کھایا تھا۔ آنے والے لوگوں میں سے کچھ لوگ وہیں ٹھہر گئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دیر تک باتیں کرتے رہے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

بشر بن المفضل نے حمید الطویل سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے حضرت زینبؓ کے ساتھ شب عروسی گزارنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ ولیمہ کا انتظام تھا۔ آپ کا طریقہ یہ تھا کہ شب عروسی کی جب صبح ہوتی تو امہات المومنین کے حجروں پر سے آپ گزرتے انھیں سلام کہتے وہ بھی جواب میں سلام کہتیں۔ آپ ان کے لیے دعا کرتے وہ بھی آپ کے لیے دعا کرتیں۔ ولیمہ کھا کر

لوگ جب فارغ ہو گئے اور اپنے اپنے گھر کی طرف واپس ہونے لگے تو گھر کے کونے سے آپ کی نظر دو آدمیوں پر پڑی جو کسی بحث میں مصروف تھے، اس وقت میں بھی آپ کے ہمراہ تھا۔ یہ دیکھ کر آپ واپس مڑنے لگے۔ جب ان دونوں نے آپ کو واپس جاتے ہوئے دیکھا تو فوراً اٹھ کر گھر سے نکل گئے۔ جب آپ کو ان کے چلے جانے کی اطلاع مل گئی تو آپ واپس ہو کر گھر میں داخل ہو گئے اور پردے لٹکا لیے اور پھر پردے کی آیت نازل ہوئی۔

حماد بن زید نے اسلم العلوی سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ جب پردے کی آیت نازل ہوئی تو میں آپ کے گھر آیا اور حسب معمول گھر کے اندر جانے لگا۔ اتنے میں آپ نے آواز دی "انس پیچھے جاؤ"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں کئی احکام موجود ہیں۔ ایک تو یہ کہ اجازت کے بغیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں داخل ہونے کی ممانعت نیز یہ کہ جب انھیں کھانے کے لیے بلایا جائے تو وہاں پہلے سے پہنچ کر کھانا تیار ہونے کے انتظار میں بیٹھے نہ رہیں۔ پھر جب کھانے سے فارغ ہو جائیں تو وہاں بیٹھ کر باتوں کا سلسلہ نہ شروع کر دیں۔

مجاہد سے (غَیْرَ نَاظِرِیْنَ اِنَاہُ) کی تفسیر میں منقول ہے کہ کھانا تیار ہونے کے وقت کے انتظار میں نہ رہیں۔ اور کھانے سے فراغت کے بعد گفتگو کا کوئی سلسلہ نہ شروع کریں۔ ضحاک کا قول ہے کہ آیت میں (اِنَاہُ) کے معنی کھانا تیار ہو جانے کے ہیں۔

قول باری ہے (وَاِذَا سَاَلْتُمُوْھُنَّ مَتَاعًا فَاسْئَلُوْھُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ اور جب تم ان (رسول کی ازواج) سے کوئی چیز مانگو تو ان سے پردے کے باہر سے مانگا کرو) یہ آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات پر نظر ڈالنے کی ممانعت پر مشتمل ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی بیان ہوا ہے کہ یہ چیز ان کے دلوں کے لیے نیز ازواج مطہرات کے دلوں کے لیے زیادہ پاکیزگی کا باعث ہے۔ کیونکہ نظر پڑنے سے بعض دفعہ میلان اور شہوت کا خدشہ ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس بنا پر پردہ کا حکم واجب کر کے اس چیز کی جڑ کاٹ دی۔

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَا اَنْ تَنْكِحُوْا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖ اَبَدًا اور تمھیں یہ جائز نہیں کہ تم اللہ کے رسول کو کسی طرح بھی تکلیف پہنچاؤ اور نہ یہ کہ آپ کے بعد آپ کی بیویوں سے کبھی بھی نکاح کرو)

اس سے مراد وہ احکامات ہیں جو آیت میں بیان کیے گئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

گھر میں داخل ہونے کے لیے اجازت حاصل کرنا واجب ہے، کھانا کھانے کے بعد وہاں بیٹھ کر گفتگو طوالت دینے کی ممانعت ہے۔ نیز ازواج مطہرات اور لوگوں کے درمیان پردہ ضروری ہے۔ اس حکم کا نزول اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے ساتھ خاص ہے لیکن اس کا مفہوم عام ہے جو آپ کے ساتھ تمام مسلمانوں کو بھی شامل ہے کیونکہ آپ کی اتباع اور اقتداء کا حکم دیا گیا ہے الّا یہ کہ کسی حکم کا تعلق صرف آپ کی ذات کے ساتھ ہو اور اس حکم میں امت کو شریک نہ کیا گیا ہو۔

معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے یہ کہا تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو جائے گا تو میں حضرت عائشہؓ سے نکاح کر لوں گا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ نے جو بات بیان کی ہے وہ بھی آیت کے مضمون کا ایک پہلو ہے عیسیٰ بن یونس نے ابو اسحٰق سے، انھوں نے صلۃ بن زفر سے اور انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی سے کہا تھا کہ اگر تمھیں یہ بات پسند ہو کہ جنت میں بھی میری بیوی رہو تو وہاں بھی ہم ایک ہی مکان میں رہیں تو میرے مرنے کے بعد کسی سے نکاح نہ کرنا کیونکہ عورت اپنے آخری خاوند کے ساتھ ہوگی۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج پر آپ کے بعد نکاح کرنا حرام کر دیا ہے۔

حمید الطویل نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ نے آپ سے پوچھا کہ ایک عورت کے بعض دفعہ دو خاوند ہوتے ہیں۔ مرنے کے بعد سب جنت میں چلے جاتے ہیں۔ اس صورت میں یہ عورت کس خاوند کو ملے گی۔ آپ نے جواب دیا" ام حبیبہ! اس خاوند کو جس نے دنیا میں اس کے ساتھ حسن معاشرت کا زیادہ مظاہرہ کیا تھا اور اس کے ساتھ زیادہ خوش خلقی سے پیش آیا تھا۔ یہ عورت اس کی بیوی بنے گی۔ ام حبیبہ! ایسا شخص اپنے حسن اخلاق کی بنا پر دنیا اور آخرت کی بھلائیاں سمیٹ لے جائے گا۔"

قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيۡهِنَّ فِيۤ اٰبَآئِهِنَّ وَلَاۤ اَبۡنَآئِهِنَّ۔ ان (رسول کی ازواج) پر کوئی گناہ نہیں (سامنے آنے میں) اپنے باپوں کے، اپنے بیٹوں کے) تا آخر آیت۔ قتادہ کا قول ہے کہ آیت میں مذکورہ افراد سے ازدواج مطہرات کو کنارہ کش نہ رہنے کی اجازت دے دی گئی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے محرم رشتہ داروں اور ملنے جلنے والی

خواتین کا ذکر کیا ہے۔ ان خواتین سے ۔۔۔ واللہ اعلم ۔ آزاد عورتیں مراد ہیں (وَلَا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُنَّ اور نہ اپنی لونڈیوں کے) اس سے لونڈیاں مراد ہیں۔ کیونکہ عورتوں پر نظر ڈالنے کی اباحت کی جو صورتیں ہیں ان میں غلام اور لونڈی دونوں کا حکم یکساں ہے۔

صلوٰۃ کا مفہوم نسبت کے لحاظ سے ہے

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر رحمت بھیجتے ہیں اے ایمان والو! تم بھی آپ پر رحمت بھیجا کرو اور خوب سلام بھیجا کرو) اللہ کی طرف سے صلاۃ کے معنی رحمت کے ہیں اور بندوں کی طرف سے دعا کے ہیں۔ اس پر پہلے بھی روشنی ڈالی جا چکی ہے۔

ابوالعالیہ سے مروی ہے کہ اللہ اور اس کے فرشتے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر صلاۃ بھیجتے ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ پر اللہ تعالیٰ فرشتوں کے سامنے رحمت بھیجتا ہے اور فرشتے آپ کے لیے رحمت کی دعائیں کرتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول سے ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں کو آگاہ کرتا ہے کہ وہ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمت بھیج رہا ہے اور ان پر اپنی نعمت تام کر رہا ہے۔ فرشتوں کے سامنے اللہ کی طرف سے آپ پر صلوٰۃ بھیجنے کا یہی مفہوم ہے۔

حسن سے قول باری (هُوَ الَّذِيْ يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلٰٓئِكَتُهٗ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پوچھا تھا کہ آیا تمہارا رب نماز پڑھتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کو اس سوال سے بڑا دکھ ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو وحی بھیج کر یہ حکم دیا کہ ان سے کہہ دو کہ میں نماز پڑھتا ہوں اور میری نماز میری وہ رحمت ہے جو میرے غضب پر سبقت لے گئی ہے۔

درود کا وجوب

قول باری ہے (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا) آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے پر متضمن ہے۔ ظاہر آیت وجوب کا مقتضی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ فرض ہے۔ ایک دفعہ جب انسان نماز یا غیر نماز میں اس کی ادائیگی کرلے گا تو فرض ادا ہو جائے گا۔

اس کی مثال کلمۂ توحید اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی تصدیق جیسی ہے کہ اگر انسان اپنی

زندگی میں ایک دفعہ ان کی ادائیگی کرے تو فرض ادا ہو جائے گا۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا فرض ہے۔

تاہم جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے امام شافعی سے پہلے کسی اہل علم نے یہ بات نہیں کہی۔ امام شافعی کی یہ بات ان آثار و روایات کے خلاف بھی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں درود پڑھنے کے سلسلے میں منقول ہیں۔

ایک روایت حضرت ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تشہد کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا تھا (اذا فعلت ھذا او قلت ھذا فقد تمت صلوتک جب تم یہ کر لو یا یہ کہہ لو تو تمہاری نماز مکمل ہو جائے گی) آپ نے مزید فرمایا تھا (فان شئت ان تقوم فقم پھر اگر تم قیام کرنا چاہو تو قیام کر لو) پھر آپ نے فرمایا (ثم تخیر من اطیب الکلام ما شئت۔ پھر پاکیزہ ترین کلام میں سے جو پڑھنا چاہو اس کا انتخاب کر لو)

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا رفع الرجل راسہ من اخر سجدۃ و قعد فاحدث قبل ان یسلم فقد تمت صلوۃ۔ جب نمازی آخری سجدے سے اپنا سر اٹھا کر قعدہ کرے اور سلام پھیرنے سے پہلے اسے حدث لاحق ہو جائے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی)

معاویہ بن الحکم السلمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان صلوتنا ھذہ لا یصلح شئی من کلام الناس انما ھی التسبیح والتھلیل وقراءۃ القران ہماری یہ نماز ایسی ہے کہ اس میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں تو تسبیح و تہلیل اور قرآن کی تلاوت ہوتی ہے) اس روایت میں آپ نے درود کا ذکر نہیں کیا۔ ہم نے مختصر الطحاوی میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

قول باری ہے (وَسَلِّمُوا تَسْلِیْمًا) اس سے امام شافعی کے اصحاب نماز کے آخر میں سلام پڑھنے کی فرضیت پر استدلال کرتے ہیں۔ لیکن آیت میں ان کے قول پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صلوۃ کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے متعلق بھی وہی حکم ہے جو آپ پر درود بھیجنے کے متعلق ہم نے بیان کیا ہے۔ امام شافعی کے اصحاب آیت سے تشہد کی فرضیت پر بھی استدلال کرتے ہیں کیونکہ نماز کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجا جاتا ہے۔ لیکن ان کے اس مسلک پر بھی آیت میں کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجنے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

بلکہ یہاں یہ احتمال ہے اللہ تعالیٰ نے اس فقرے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کے امر کی تاکید کا ارادہ فرمایا ہے یعنی لوگ درود کے سلسلے میں اللہ کے حکم کے آگے سر تسلیم خم کر دیں جس طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ لَا یَجِدُوا فِی اَنْفُسِھِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا۔ پھر وہ آپ کے فیصلے سے اپنے دل میں تنگی محسوس نہ کریں اور پوری طرح اسے تسلیم کر لیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اپنے نام کا ذکر کیا ہے اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا ہے لیکن اپنی ذات کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر سے الگ کر کے کیا ہے اور ایک کنایہ کے تحت دونوں اسموں کو اکٹھا نہیں کیا ہے مثلاً یہ قول باری ہے (وَاللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَحَقُّ اَنْ تُرْضُوْہُ اللہ اور اس کا رسول اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ تم انہیں راضی کرو) یہاں " ان ترضوھما " نہیں فرمایا اس لیے کہ اللہ کا نام اور اللہ کے سوا کسی اور کا نام ایک کنایہ کے تحت جمع نہیں ہو سکتے۔

ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تقریر کرنے لگا۔ اس نے دوران تقریر کہا " من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصھما فقد غوی " آپ نے اسے ٹوک دیا اور فرمایا " بس کرو آج تم بہت برے خطیب ثابت ہوئے " اس نے " یعصھما " کہا تھا یعنی اللہ اور رسول دونوں کا ایک کنایہ کے تحت ذکر کیا تھا اس لیے آپ نے اسے روک دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ) اللہ تعالیٰ نے اپنا نام اور فرشتوں کا نام ایک ضمیر میں جمع کر دیے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے دونوں کو ایسے کنایہ کے تحت جمع کرنے کا انکار کیا ہے جو ان دونوں کے لیے اسم بنتا ہو۔ مثلاً ھاء جو اسم کے لیے کنایہ ہے لیکن اگر فعل ہو جو نہ اسم ہوتا ہے اور نہ اسم سے کنایہ بلکہ اس میں ضمیر ہوتی ہے تو ایسی صورت میں کوئی امتناع نہیں ہوتا۔

درج بالا آیت کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ قول باری (یُصَلُّوْنَ) ملائکہ کے لیے ضمیر ہے اللہ کے اسم کے لیے نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ کی صلوٰۃ کا مفہوم معنی کی جہت سے سمجھ میں آجاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (اِنْفَضُّوْا اِلَیْھَا تجارت کی طرف دوڑ پڑتے ہیں) اس میں کنایہ کو تجارت کی طرف راجع کیا گیا ہے لفظ (لَھْوًا) کی طرف راجع نہیں کیا گیا ہے حالانکہ تجارت کے ساتھ اس کا ذکر بھی موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معنی کی جہت سے لہو کا مفہوم خود بخود سمجھ میں آ رہا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ۔ جو لوگ سونا چاندی خزانہ کے طور پر رکھتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے) یہاں جس کنایہ کا ذکر ہوا ہے وہ فضہ یعنی چاندی کی طرف راجع ہے۔ سونے کا مفہوم معنی کی جہت سے خود بخود سمجھ میں آرہا ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ۔ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچاتے ہیں) یعنی جو لوگ اللہ کے دوستوں اور اس کے رسول کو ایذا پہنچاتے ہیں۔ کیونکہ اللہ کی ذات کو ایذا لاحق ہونا ممکن نہیں ہے اس لیے مجازی طور پر اس کا اطلاق ہوا ہے کیونکہ فحی طبین کو یہ بات خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ گاؤں سے پوچھو) یعنی گاؤں والوں سے پوچھو۔

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَیْرِ مَا اکْتَسَبُوْا۔ اور جو لوگ ایمان والوں اور ایمان والیوں کو ایذا پہنچاتے ہیں بغیر اس کے کہ انھوں نے کچھ کیا ہو) ایک قول کے مطابق یہاں وہ لوگ مراد ہیں جن کا ذکر پہلی آیت میں اضمار کے طور پر ہوا ہے یعنی اللہ کے دوست۔ اضمار کے بعد اللہ تعالیٰ نے اظہار یعنی اسم کی صورت میں ان کا ذکر کر دیا اور یہ بتا دیا کہ یہی لوگ پہلی آیت میں مراد ہیں۔ اور یہ خبر دی کہ انھیں ایذا پہنچانے والے لوگ بہتان اور گناہوں کا بوجھ اپنے اوپر لاد لیتے ہیں اور اسی بنا پر وہ اس عذاب اور لعنت کے مستحق قرار پاتے ہیں جن کا پہلی آیت میں ذکر ہوا ہے۔

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِکَ وَبَنٰتِکَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِیْنَ یُدْنِیْنَ عَلَیْھِنَّ مِنْ جَلَابِیْبِھِنَّ۔ اے نبی! آپ اپنی بیویوں، بیٹیوں اور ایمان والوں کی عورتوں سے کہہ دیجیے کہ وہ اپنی چادریں اپنے اوپر تھوڑی سی نیچی کر لیا کریں)

حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ جلباب چادر کو کہتے ہیں۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ چادریں اوڑھ لیا کریں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ حرائر یعنی آزاد خواتین ہیں لونڈیاں نہیں ہیں اور اس طرح کوئی آوارہ منش انسان ان سے کوئی تعرض نہ کر سکے۔ محمد بن سیرین نے عبیدہ سے روایت کی ہے کہ چادر لپیٹ لیں اور ایک آنکھ کھلی رکھیں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی ہے۔ انھیں حسن بن ابی ربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے حسن سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مدینہ میں فلاں فلاں نام کی چند لونڈیاں تھیں

جب وہ باہر نکلتیں تو نادان لوگ انھیں چھیڑتے اور ایذا پہنچاتے۔ اگر کوئی آزاد یعنی شریف اور خاندانی عورت باہر نکلتی تو اسے لونڈی خیال کر کے اسے بھی چھیڑتے اور تکلیف پہنچاتے۔ اللہ تعالیٰ نے مومن عورتوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے اوپر پڑی ہوئی چادریں ذرا نیچی رکھیں۔ اس سے وہ جلد پہچان لی جائیں کہ یہ لونڈیاں نہیں ہیں بلکہ آزاد خواتین ہیں اور پھر انھیں ستانے کی کوئی ہمت نہ کرتا۔

حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ حرہ یعنی آزاد عورت جب باہر نکلے تو وہ اپنی پیشانی اور سر ڈھانپ کر رکھے۔ یہ ہیئت لونڈیوں کی ہیئت کے خلاف تھی جو اپنی پیشانی اور سر کھلا رکھتی تھیں۔ ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے ابو خثیم سے، انھوں نے صفیہ بنت شیبہ سے اور انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو انصار کی کچھ خواتین باہر نکلیں۔ انھوں نے اپنے سروں پر سیاہ کپڑے باندھ رکھے تھے اور یوں معلوم ہوتا تھا کہ ان کے سروں پر کوّے بیٹھے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ جوان عورت کو اجنبی مردوں سے اپنا چہرہ چھپائے رکھنے کا حکم ہے۔ نیز باہر نکلنے کی صورت میں پردہ کرنے اور پاکبازی ظاہر کرنے کا حکم ہے تاکہ مشکوک لوگوں کے دلوں میں ان کے متعلق کوئی غلط آرزو پیدا نہ ہوسکے۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ لونڈی کو اپنا چہرہ اور اپنے بال چھپانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ قول باری (وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِيْنَ) سے ظاہراً آزاد خواتین مراد ہیں۔

اس آیت کی تفسیر میں اسی طرح کی روایت ہے تاکہ ان کی ہیئت لونڈیوں کی ہیئت سے مختلف ہوجائے جنھیں اپنا سر اور چہرہ چھپانے کا حکم نہیں ہے۔ اس طرح پردے کو آزاد خاتون اور لونڈی کے درمیان فرق اور شناخت کا ذریعہ بنا دیا گیا۔ حضرت عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ آپ لونڈیوں کو ڈانٹ کر کہتے کہ اپنا سر کھلا رکھو اور آزاد خواتین کی مشابہت اختیار نہ کرو۔

قول باری ہے (لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّالْمُرْجِفُوْنَ فِي الْمَدِيْنَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ۔ اگر منافقین اور وہ لوگ باز نہ آئے جن کے دلوں میں روگ ہے اور جو مدینہ میں افواہیں اڑایا کرتے ہیں تو ہم ضرور آپ کو ان پر مسلط کر دیں گے)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے قتادہ سے کہ منافقین میں سے کچھ لوگوں نے اپنے نفاق کے اظہار کا ارادہ کیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ قتادہ نے (لَنُغْرِيَنَّكَ) کے معنی لنحرشنکؐ (ہم آپ کو ابھار دیں گے) بیان

کیے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے۔ ہم آپ کو ان پر مسلط کر دیں گے اور پھر یہ لوگ مدینہ کے اندر آپ کے پڑوس میں نہیں رہ سکیں گے مگر بہت کم مدت کے لیے یعنی انھیں مدینہ سے جلاوطن کر دیا جائے گا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ مسلمانوں کے خلاف افواہیں پھیلانے اور ان افواہوں کے ذریعہ انھیں پریشان کرنے اور ایذا پہنچانے کی سزا تعزیر ہے۔ اور اگر افواہیں پھیلانے والے اس کے باوجود بھی اپنی حرکتوں سے باز نہ آئیں تو انھیں جلاوطن کر دیا جائے۔ منافقین اور دین میں بصیرت نہ رکھنے والوں کا ایک ٹولہ تھا جو دل کے روگ میں مبتلا تھا یعنی وہ ضعف ایمان و یقین کی بیماری میں مبتلا تھے۔ ان کا کام یہ تھا کہ مشرکین اور کفار کے جمع ہو جانے کی افواہیں اڑایا کرتے تھے، اور یہ کہتے پھرتے کہ وہ لوگ مسلمانوں کے مقابلہ کے لیے چل پڑے ہیں۔ اس طرح وہ مسلمانوں کے سامنے مشرکین کی طاقت و قوت کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے اور انھیں ہراساں کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ آیت نازل فرما کر واضح کر دیا کہ اگر یہ لوگ باز نہ آئیں تو جلاوطنی اور قتل کے سزاوار ہوں گے۔

ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا کہ یہی اللہ کی سنت ہے۔ یعنی یہی وہ طریقہ ہے جس کی پیروی اور لزوم کا حکم دیا گیا ہے۔ قول باری (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا۔ اور آپ اللہ کے دستور میں ردوبدل نہ پائیں گے) یعنی — واللہ اعلم — کسی شخص کے اندر اللہ کے دستور اور اس کے طریقے کو بدل ڈالنے اور اسے باطل کر دینے کی ہمت و طاقت نہیں ہے۔

سُورۃ سَبَا

دو انتہاؤں کے درمیان میانہ روی کی تلقین

قول باری ہے (اِعْمَلُوْا اٰلَ دَاوٗدَ شُکْرًا ۔اے داؤد کے خاندان والو! تم شکر میں نیک کام کرو) عطا بن یسار سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ منبر پر اس آیت کی تلاوت کی اور پھر فرمایا ثلاث من اوتیھن فقد اوتی مثل ما اوتی آل داؤد العدل فی الغضب والرضا والقصد فی الغنی والفقر وخشیۃ اللہ فی السر والعلانیۃ ۔ تین باتیں جسے عطا ہو گئیں اسے گویا وہ کچھ عطا ہو گیا جو داؤد علیہ السلام کے خاندان والوں کو عطا ہوا تھا۔ غضب اور رضا دونوں حالتوں میں انصاف کرنا، فقر وغنی میں میانہ روی اختیار کرنا اور کھلے بندوں نیز چھپے بندوں اللہ سے ڈرتے رہنا۔

اسلام میں مصوری کی ممانعت

قول باری ہے (یَعْمَلُوْنَ لَہٗ مَا یَشَآءُ مِنْ مَّحَارِیْبَ وَتَمَاثِیْلَ ۔ سلیمان کے لیے وہ وہ چیزیں بنا دیتے جو انہیں ہوا نا منظور ہوتیں مثلاً بڑی عمارتیں اور مجسمے) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس زمانے میں تصاویر اور مجسمے بنانے کی اباحت تھی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں اس کی ممانعت ہے۔ آپ سے مروی ہے (لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ صورۃ جس گھر میں کوئی تصویر ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے) نیز ارشاد ہے (من صور صورۃ کلف یوم القیمۃ ان یحییھا والا فالنار جس شخص نے کوئی تصویر بنائی ہو اسے قیامت کے دن مجبور کیا جائے گا کہ اس میں زندگی پیدا کر دے ورنہ جہنم میں چلا جائے۔

نیز ارشاد ہے (لعن اللہ المصورین ۔ اللہ نے تصویریں اور مجسمے بنانے والوں پر لعنت بھیجی ہے) اس میں ایک قول یہ بھی ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے کسی میں اس کی تشبیہ بناتا ہو وہ یہاں مراد ہے۔

سُورَةُ فَاطِرٍ

اگر نمازی کے آگے سے کتا، گدھا گزر جائے تو نماز قطع نہیں ہوتی

عکرمہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے سامنے ذکر ہوا کہ اگر نمازی کے آگے سے کتا یا گدھا گزر جائے تو وہ اس کی نماز کو قطع کر دیتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر آیت تلاوت کی (اِلَیْہِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُہٗ۔ اسی کی طرف اچھا کلام بلند ہوتا ہے اور عمل صالح اس کو بلند کرتا ہے) اور فرمایا۔ اسے کون سی چیز قطع کر سکتی ہے۔" سالم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ پاکیزہ کلام کو عمل صالح بلند کرتا ہے۔

حانث نہ ہونے کی صورتیں

قول باری ہے (وَمِنْ کُلٍّ تَاْکُلُوْنَ لَحْمًا طَرِیًّا وَتَسْتَخْرِجُوْنَ حِلْیَۃً تَلْبَسُوْنَھَا اور ہر ایک سے تم تازہ گوشت کھاتے ہو اور زیور نکالتے ہو جسے تم پہنتے ہو) حلیہ سے یہاں موتی اور وہ چیزیں مراد ہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں اور بطور زیور انھیں پہنا جاتا ہے اگر کوئی عورت زیور نہ پہننے کی قسم کھالے تو اس قسم کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ تنہا موتی زیور نہیں کہلاتے جب تک ان کے ساتھ سونا نہ ہو۔ کیونکہ قول باری ہے (وَمِمَّا یُوْقِدُوْنَ عَلَیْہِ فِی النَّارِ ابْتِغَآءَ حِلْیَۃٍ اَوْ مَتَاعٍ اور جن چیزوں کو زیور یا (اور) اسباب بنانے کی غرض سے آگ کے اندر تپاتے ہیں) یہ بات سونے میں ہوتی ہے موتی میں نہیں ہوتی کیونکہ موتی کو آگ میں پگھلایا نہیں جاتا۔ قول باری (حِلْیَۃً تَلْبَسُوْنَھَا) میں اسے پہننے کی صورت میں زیور کہا گیا ہے۔ عادۃً تنہا موتی زیب تن نہیں کیے جاتے۔ بلکہ سونے کے ساتھ انھیں پہنا جاتا ہے۔ تاہم قرآن میں موتی پر حلیہ کے لفظ کا اطلاق اس امر کا موجب نہیں ہے کہ مذکورہ قسم کو اس پر محمول کیا جائے۔ اس کی دلیل

قول باری (تاکلون لحما طریا) ہے۔ یہاں مچھلی مراد ہے۔
اگر کوئی شخص گوشت نہ کھانے کی قسم کھالیتا ہے اور پھر مچھلی کھا لیتا ہے تو وہ حانث نہیں کہلاتا ہے۔ اسی طرح قول باری (وجعل الشمس سراجا۔ اور اس نے سورج کو چراغ بنایا) ہے۔ جو شخص چراغ کی روشنی میں نہ بیٹھنے کی قسم کھالے اور پھر دھوپ میں بیٹھ جائے وہ حانث نہیں ہوگا۔

علم، خشیت اللہ پیدا کرتا ہے

قول باری ہے (انما یخشی اللہ من عبادہ العلمٰؤ۔ اللہ سے ڈرتے بس وہی بندے ہیں جو علم والے ہیں) آیت میں علم کی فضیلت بیان کی گئی ہے نیز یہ کہ علم کے ذریعے اللہ کی خشیت اور تقویٰ تک رسائی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جو شخص اللہ کی توحید اور اس کے عدل کی معرفت حاصل کر لیتا ہے اس کی یہ معرفت اسے خشیت اور تقویٰ تک پہنچا دیتی ہے۔ کیونکہ جو شخص اللہ کی توحید، اس کے عدل اور کائنات کی تخلیق میں اس کے مقصد سے ناآشنا ہو وہ نہ تو اللہ سے ڈرتا ہے اور نہ ہی اس کے دل میں تقویٰ یعنی خوف خدا پیدا ہوتا ہے۔
ایک اور آیت میں ارشاد ہے (یرفع اللہ الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو تم میں سے ایمان لے آئے اور ان لوگوں کو جنھیں علم کی دولت دی گئی کئی درجے بلند کرتا ہے) نیز ارشاد ہے (ان الذین امنوا وعملوا الصالحات اولٰئک ھم خیر البریۃ۔ جو لوگ ایمان لے آئے اور انھوں نے عمل صالح کیے یہی لوگ بہترین مخلوق ہیں) تا قول باری (ذالک لمن خشی ربہ۔ یہ سب باتیں اس شخص کے لیے ہیں جو اپنے رب سے ڈرتا ہے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ بہترین مخلوق وہ لوگ ہیں جو اپنے رب سے ڈرتے ہیں۔
آیت زیر بحث میں یہ خبر دی کہ علم والے لوگ ہی اللہ سے ڈرتے ہیں۔ ان دونوں آیتوں کے مجموعی مفہوم سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اللہ کی معرفت رکھنے والے لوگ ہی بہترین مخلوق ہیں اگرچہ معرفتِ الٰہی کے لحاظ سے ان کے آگے کئی طبقات ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے معرفتِ الٰہی رکھنے والے اہلِ علم کی جو خشیت باری کی صفت سے متصف ہوتے ہیں مزید توصیف کرتے ہوئے فرمایا (ان الذین یتلون کتاب اللہ واقاموا الصلوٰۃ وانفقوا مما رزقنھم سرا وعلانیۃ یرجون تجارۃ لن تبور۔ جو لوگ کتاب اللہ کی تلاوت کرتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں اور جو کچھ ہم نے دیا ہے اس میں سے پوشیدہ اور علانیہ خرچ کرتے ہیں وہ ایسی تجارت کی

آس لگائے ہوئے ہیں جو کبھی ماند نہ پڑے گی)

یہ بات ان لوگوں کی توصیف میں بیان کی گئی ہے جو اللہ سے ڈرنے والے اور اپنے علم کے مطابق عمل کرنے والے ہیں۔ ایک اور آیت میں اس شخص کا ذکر ہوا ہے جو اپنے علم کے موجب عمل سے گریزاں ہے۔

ارشاد ہوا (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ۔ اور ان لوگوں کو اس شخص کا حال پڑھ کر سنائیے جس کو ہم نے اپنی نشانیاں دی تھیں پھر وہ ان سے بالکل نکل گیا اور شیطان اس کے پیچھے لگ گیا اور وہ گمراہوں میں داخل ہو گیا اور اگر ہم چاہتے تو اس کا مرتبہ ان نشانیوں کے ذریعے اونچا کر دیتے لیکن وہ زمین کی طرف مائل ہو گیا اور اپنی خواہش نفسانی کی پیروی کرنے لگا)

یہ اس شخص کی کیفیت ہے جو عالم ہے لیکن بے عمل ہے جبکہ پہلی آیت عالم باعمل کی کیفیت میں بیان ہوئی ہے جس کے دل میں اللہ کا خوف ہوتا ہے۔ پہلے گروہ کے متعلق اللہ نے یہ خبر دی ہے کہ انھیں اللہ کی طرف سے کیے گئے وعدے پر پورا بھروسہ ہے اور اپنے اعمال پر ثواب کا پورا یقین ہے کیونکہ قول باری ہے (يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ)

مومن کے غم جنت میں دور ہوں گے

قول باری ہے (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ۔ اللہ کا شکر ہے جس نے ہم سے غم دور کر دیا) بعض سلف سے منقول ہے کہ مومن کی شان یہ ہے کہ وہ دنیا میں غم زدہ زندگی گزارے کیونکہ جب اہل ایمان جنت میں داخل ہوں گے تو اس وقت دنیاوی زندگی میں لاحق ہونے والا غم دور ہونے پر اس کا شکر ادا کریں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الدنیا سجن المومن۔ دنیا مومن کے لیے قید خانہ ہے) ایک زاہد سے پوچھا گیا کہ زہّاد کو دوسروں کی چیزوں کی کیوں محتاجی ہوتی ہے؟ اس زاہد نے جواب دیا۔" احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ دنیا اہل ایمان کے لیے قید خانہ ہے اور تمھیں معلوم ہے کہ جو شخص قید خانہ میں ہوتا ہے وہ ان لوگوں سے مانگ کر کھاتا ہے جو اس سے باہر اور آزاد ہوتے ہیں۔

ہر ایک کی زندگی کا وقت اللہ نے مقرر کر رکھا ہے

قول باری ہے (وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ۔ اور نہ کسی کی عمر زیادہ کی جاتی ہے اور نہ کم کی جاتی ہے مگر یہ سب لوح محفوظ میں ہے) حسن اور ضحاک سے مروی ہے کہ کسی کی عمر نہ کم کی جاتی ہے اور نہ کسی اور شخص کی عمر میں اضافہ کیا جاتا ہے مگر یہ سب لوح محفوظ میں ہے۔
شعبی کا قول ہے کہ (وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ) کا مفہوم یہ ہے کہ "ایک شخص کی عمر میں ہر وقت ہر گھڑی جو کمی آتی جاتی ہے اس کا علم اللہ کو ہوتا ہے" عمر اس مدت کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ اپنی ہر مخلوق کے لیے لکھ دیتا ہے اس لیے اوقات اور زمانے کے گزرنے کے ساتھ عمروں میں جو کمی آتی ہے اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہوتا ہے۔

سمجھ داری کی عمر

قول باری ہے (أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی کہ جس میں جس کو سمجھنا ہوتا سمجھ لیتا اور تمھارے پاس ڈرانے والا بھی پہنچا تھا) حضرت ابن عباسؓ اور مسروق سے روایت ہے کہ سمجھ کی جس عمر کا اللہ نے ذکر کیا ہے وہ چالیس برس کی عمر ہے، حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ یہ ساٹھ برس ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی انھیں الحسن بن الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے کہا کہ مجھے بنو غفار کے ایک شخص نے سعید المقبری سے روایت سنائی۔ انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لقد اعذر اللہ عبداً احیاہ حتی بلغ ستین او سبعین سنة لقد اعذر اللہ الیہ لقد اعذر اللہ الیہ۔ اللہ تعالیٰ نے جس بندے کو ساٹھ ستر سال تک زندہ رکھا ہو اس نے گویا اس کا عذر دور کر دیا، اس نے گویا اس کا عذر دور کر دیا) یعنی اس عمر میں پہنچ کر بھی اگر وہ خدا شناسی سے بے بہرہ رہ جائے تو اس کی کوئی معذرت قابل قبول نہیں ہو گی۔
ہمیں عبداللہ نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے ابو خیثم سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ "وہ عمر جس میں اللہ تعالیٰ نے ابن آدم کا عذر دور کر دیا ہے ساٹھ برس کی عمر ہے"۔ اسی اسناد سے مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت

ہے۔ قول باری (وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مراد ہے۔ ایک قول ہے کہ اس سے بڑھاپا مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں نذیر سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات نیز وہ تمام دلائل مراد لینا درست ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید، اپنے انبیاء کی تصدیق، اپنے وعدے اور وعید پر قائم کر رکھے ہیں نیز زندگی کے تمام مراحل میں بلوغت سے لے کر موت تک پیدا ہونے والے وہ جسمانی اور ذہنی تغیرات و تبدلات بھی جن میں انسان کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور یہ فطری طور پر اپنے اوقات میں رونما ہوتے چلے جاتے ہیں۔ عمر کے ایک مرحلے میں ایک شخص نوعمر، پھر جوان ہوتا ہے پھر ادھیڑ عمر کو پہنچ کر بڑھاپے کی سرحد میں داخل ہو جاتا ہے۔ پھر ان مراحل میں بیماری، صحت نیز فقر و غنا اور خوشی غمی کے ادوار گزرتے ہیں۔

یہ خود اپنی جگہ معرفت الٰہی کے دلائل ہیں، علاوہ ازیں ہر شخص اپنی ذات سے باہر دوسروں پر گزرنے والے حوادث کا اور ان حوادث کے نزول میں ان کی بے بسی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ تمام باتیں بھی اسے اللہ کی ذات کی طرف دعوت دینے والی اور اس کی ذات سے ڈرانے والی ہوتی ہیں۔

جس طرح ارشاد ہے (اَوَلَمْ يَنْظُرُوْا فِيْ مَلَكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ کیا انھوں نے آسمانوں اور زمین میں (اللہ کی) بادشاہت نیز اللہ کی پیدا کردہ چیزوں کو نہیں دیکھا) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کی پیدا کردہ تمام چیزوں میں اس کی ذات پر دلالت موجود ہے اور بندوں کو اس کی طرف لے جانے کا وسیلہ بھی موجود ہے۔

سورج کی روانی دلیل ربانی ہے

قول باری ہے (وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا - اور ایک نشانی سورج بھی ہے جو اپنے ٹھکانے کی طرف رواں دواں رہتا ہے۔

قیامت کی نشانیاں

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں معمر نے ابواسحٰق سے انھوں نے وہب بن جابر سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ سورج طلوع ہوتا ہے اور انسان اس کا مشاہدہ کرتا ہے پھر ایک دن ایسا آئے گا کہ سورج غروب ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ اسے جب تک چاہے گا روکے رکھے گا پھر اسے حکم ہوگا کہ جہاں وہ غروب ہوا تھا وہیں سے پھر طلوع ہو جائے۔ وہ دن ایسا ہوگا کہ کوئی شخص کسی کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکے گا۔ یعنی قیامت کا دن اس موقعہ پر حضرت عمرؓ نے اس مضمون کی پوری آیت کی تلاوت کی۔

معمر کہتے ہیں کہ مجھے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت پہنچی ہے کہ جب وہ رات آجائے گی جس کی صبح سورج مغرب سے طلوع ہوگا تو تہجد گزار لوگ حسب معمول تہجد کے لیے اٹھیں گے، لیکن وہ تہجد پڑھتے پڑھتے اکتا جائیں گے اور رات ختم ہونے کو نہیں آئے گی پھر وہ سو جائیں گے پھر اٹھیں گے اور پھر تہجد پڑھتے پڑھتے اکتا جائیں گے۔ وہ اس طرح تین مرتبہ کریں گے لیکن رات اپنی جگہ باقی رہے گی، ستارے ٹھہرے نظر آئیں گے حتیٰ کہ لوگ نیند سے اکتا کر اپنے گھروں سے نکل آئیں گے اور ایک دوسرے کی طرف چل پڑیں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت کی روشنی میں قول باری (لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا) کے معنی یہ ہوں گے کہ سورج اس رات کھڑا ہو جائے گا اور اس کی یومیہ رفتار رک جائے گی اور اس طرح اگلے

دن وہ مغرب سے طلوع ہوگا۔ معمر کہتے ہیں مجھے یہ روایت بھی پہنچی ہے کہ قیامت کی پہلی اور آخری نشانی کے درمیان چھ ماہ کی مدت ہو گی۔

معمر سے پوچھا گیا کہ قیامت کی نشانیاں کون کونسی ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ قتادہ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ چھ چیزوں کے ظہور سے پہلے پہلے جو نیکیاں کر سکتے ہو کر لو۔ سورج کے مغرب سے طلوع ہونے سے پہلے، دجال، دخان اور دابۃ الارض کے نکلنے سے پہلے، فتنۂ خاصہ سے پہلے اور فتنۂ عامہ سے پہلے" ان سے پوچھا گیا آیا آپ کو معلوم ہے کہ ان میں سے کون سی نشانی سب سے پہلے آئے گی۔ انھوں نے کہا۔ "سورج کا مغرب سے طلوع ہونا" سب سے پہلے وقوع پذیر ہوگا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ دجال کا خروج سب سے پہلے ہوگا۔

جب تک دنیا میں ایک بھی موحد باقی ہے قیامت برپا نہ ہو گی

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے ثابت البنانی سے، انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تقوم الساعة علیٰ احد یقول لا الٰہ الا اللہ) قیامت کسی ایسے شخص پر نہیں آئے گی جو کلمۂ توحید "لا الٰہ الا اللہ" کہتا ہوگا) یعنی جب تک دنیا میں ایک موحد بھی باقی رہے گا اس وقت تک قیامت نہیں آئے گی۔ قتادہ نے (لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا) کی تفسیر میں روایت کی ہے "کہ ایک وقت تک کے لیے جس سے وہ یعنی سورج آگے نہیں جا سکتا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ سورج ایک ہی رفتار اور اس کی ایک ہی مقدار پر رواں دواں ہے اس رفتار اور مقدار میں فرق نہیں پڑتا۔ ایک قول کے مطابق اس قول باری کا مفہوم یہ ہے کہ سورج اپنے بعید ترین منزل پر پہنچ کر غروب ہوتا ہے۔

سورج اور چاند اپنے مدار میں گردش کرتے ہیں

قول باری ہے (لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ، نہ آفتاب کی مجال ہے کہ چاند کو جا پکڑے) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت کی ہے، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے حسن سے اس قول باری کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ "یہ بات شب ہلال میں ہوتی ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ — واللہ اعلم — اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ سورج چاند کو اس طرح نہیں پکڑتا کہ اسے اپنی شعاعوں سے ڈھانپ لے اور پھر وہ نظر نہ آئے کیونکہ سورج اور چاند دونوں مسخر یعنی تابع فرمان ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے جو ترتیب مقرر کر دی ہے اس پر چلنے پر مجبور ہیں۔ ان میں سے کسی کو اس ترتیب سے ہٹنے کی مجال نہیں ہے۔

ابوصالح کا قول ہے کہ ان میں سے کوئی ندوسرے کی روشنی کو پکڑ نہیں سکتا۔ ایک قول کے مطابق آفتاب کی مجال نہیں کہ وہ چاند کو جا پکڑے یہاں تک کہ سورج کی روشنی کی کمی چاند کی روشنی کی کمی کی طرح ہو جائے۔ ایک اور قول ہے کہ سورج اپنی رفتار کی سرعت کی بنا پر چاند کو نہیں پکڑ سکتا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی ہے، انھیں حسن بن ابی ربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، معمر نے کہا ہے کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ عکرمہ کا قول ہے "ان دونوں میں سے ہر ایک کی الگ حکمرانی ہے۔ چاند کے لیے رات کے وقت حکمرانی ہوتی ہے اور سورج کے لیے دن کے وقت۔ سورج رات کے وقت طلوع نہیں ہو سکتا اور نہ رات دن سے پہلے آ سکتی ہے یعنی جب رات ہوتی ہے تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ دن آنے سے پہلے دوسری رات آ جائے۔

مہینوں کی ابتدا دن سے نہیں رات سے ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مہینے کی ابتدا دن سے ہوتی ہے رات سے نہیں ہوتی کیونکہ قول باری ہے (وَلَا اللَّیْلُ سَابِقُ النَّھَارِ۔ اور نہ رات دن سے پہلے آ سکتی ہے) جب رات دن سے پہلے نہیں آ سکتی اور ان دونوں کا اجتماع بھی محال ہے تو اس سے یہ امر واجب ہو گیا کہ دن رات سے پہلے آئے اور اس طرح مہینے کی ابتدا دن سے ہو رات سے نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کی تاویل وہ نہیں ہے جو معترض نے اختیار کیا ہے، بلکہ سلف سے جن اقوال کا پہلے ذکر گذر چکا ہے آیت کی تاویل ان میں سے ایک پر محمول ہو گی۔ سلف میں سے کسی کا یہ قول نہیں ہے کہ مہینے کی ابتدا دن سے ہوتی ہے۔ اس لیے اجماع کی بنیاد پر معترض کی یہ تاویل ساقط ہے۔

نیز قمری مہینوں کے ساتھ احکام شرع کا تعلق ہے اور ہلال کا ظہور سب سے پہلے رات کے وقت ہوتا ہے۔ دن کی ابتدا کے ساتھ اس کا ظہور نہیں ہوتا۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ مہینوں کی ابتدا بھی رات سے تسلیم کی جائے۔ اہل علم کے نزدیک اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ماہ رمضان

کی پہلی رات رمضان کا ہی حصہ ہوتی ہے اور ماہ شوال کی پہلی رات شوال کا حصہ ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مہینوں کی ابتدا رات سے ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تراویح کی ابتدا رمضان کی پہلی رات سے ہو جاتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا کان اول لیلۃ من رمضان صفدت الشیاطین فیہ جب رمضان کی پہلی رات آجاتی ہے تو اسی رات شیاطین کو جکڑ دیا جاتا ہے) یہ تمام باتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مہینوں کی ابتدا رات سے ہوتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے "اللہ کے لیے مجھ پر ایک مہینے کا اعتکاف لازم ہے" وہ اعتکاف کی ابتدا رات سے کرے گا کیونکہ مہینوں کی ابتدا رات سے ہوتی ہے۔

کشتیٔ نوح میں سوار کیا

قول باری ہے (وَآیَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ۔ اور ان کے لیے ایک نشانی یہ بھی ہے کہ ہم نے ان کی اولاد کو بھری ہوئی کشتی میں سوار کرایا) ضحاک اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے کشتیٔ نوح مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اولاد کی نسبت مخاطبین کی طرف کی گئی ہے اس لیے کہ مخاطبین بھی ان کی جنس میں سے ہیں۔ گویا یوں فرمایا "ذریۃ الناس" (لوگوں کی اولاد)

قول باری ہے (وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ اور ہم نے ان کے لیے اسی کشتی جیسی چیزیں اور بھی پیدا کی ہیں جن پر یہ سوار ہوتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے یعنی حضرت نوحؑ کی کشتی کے بعد دوسری کشتیاں"۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے اور مجاہد سے بھی کہ اونٹ خشکی کے جہاز ہیں۔

جوانی کے بعد بڑھاپا لازمی ہے

قول باری ہے (وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ۔ اور ہم جس کی عمر بہت زیادہ کر دیتے ہیں اسے اس کی خلقت میں الٹا کر دیتے ہیں) قتادہ کا قول ہے۔ ہم اسے ہرم یعنی بہت بڑھاپے کی منزل پر پہنچا دیتے ہیں جس کی بنا پر اس کی حالت قوئی کی کمزوری اور بے خبری کے لحاظ سے بچے کی حالت کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ہم اسے قوت و طاقت دینے

کے بعد کمزوری اور ضعف ہے، نیز جسم کی فربہی کے بعد لاغری ہے اور تر و تازگی و نشاط کے بعد خشکی اور سستی سے دوچار کر دیتے ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ اور تم میں سے وہ بھی ہیں جنھیں نکمی عمر تک پہنچا دیا جاتا ہے) انتہائی بڑھاپے کی عمر کو نکمی عمر اس لیے کہا گیا ہے کہ اس میں کمی کے بعد اضافے اور لاعلمی کے بعد علم کی طرف رجوع کرنے کی کوئی توقع اور آس نہیں ہوتی۔ جس طرح بچے کے بارے میں یہ توقعات ہوتی ہیں کہ ابھی اگرچہ وہ کمزور ہے لیکن اس کے جسم میں قوت آ جائے گی اور ابھی اگرچہ اسے کچھ خبر نہیں لیکن آگے چل کر باخبر ہو جائے گا۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَّ شَيْبَةً پھر اللہ نے قوت و طاقت دینے کے بعد کمزوری اور بڑھاپا دیا)

شعر گوئی نبی کے شایانِ شان نہیں

قول باری ہے (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ۔ اور ہم نے آپ کو شعر و شاعری نہیں سکھائی اور نہ وہ آپ کی شایاں ہے) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحٰق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اس قول باری کی تفسیر میں بیان کیا کہ معمر کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عائشہؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ ان سے جب پوچھا گیا کہ آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی موقع و محل کی مناسبت سے کوئی شعر پڑھتے تھے تو انھوں نے جواب میں فرمایا کہ نہیں، بنو قیس بن طرفہ کے شاعر کے اس شعر کے سوا آپ نے کبھی کوئی شعر نہیں پڑھا:

؎ ستبدی لک الایام ما کنت جاھلا ویاتیک بالاخبار من لم تزود

زمانہ تمہارے سامنے وہ باتیں ظاہر کر دے گا جن سے تم ابھی تک ناواقف ہو اور تمہیں وہ شخص خبریں سنائے گا جسے تم نے اس کام کے لیے کوئی توشہ وغیرہ نہیں دیا ہے۔

معمر کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شعر کے آخری مصرعے کی ترتیب بدل کر یوں پڑھتے:

ع "یاتیک من لم تزود بالاخبار"

اس موقعہ پر حضرت ابوبکرؓ عرض کرتے ہیں "اللہ کے رسول! یہ مصرعہ اس طرح نہیں ہے۔" آپ جواب میں فرماتے "میں نہ تو شاعر ہوں اور نہ ہی شعروں سے میری مناسبت ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شعر گوئی کا علم نہیں دیا تھا۔

اس لیے اس نے آپ کو شعر پڑھنا بھی نہیں سکھایا تھا کیونکہ یہ ایک ایسا ذوق ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے عطا کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شاعری کا ذوق اس لیے عطا نہیں کیا کہ کہیں اس سے بعض لوگوں کو یہ شبہ نہ پیدا ہو جائے کہ شاعرانہ ذوق کی بنا پر نعوذ باللہ آپ نے قرآن بھی اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے۔

جب درج بالا آیت کی یہ تاویل کی جائے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو سرے سے شعر گوئی کا ذوق عطا نہیں کیا تھا تو اس صورت میں کسی اور شاعر کا شعر پڑھنے میں کوئی امتناع نہیں تاہم کسی صحیح روایت سے یہ بات ثابت نہیں کہ آپ نے کبھی کسی شاعر کا کوئی شعر پڑھا ہو اگرچہ یہ مروی ہے کہ آپ نے یہ شعر کہا تھا:

ہل انت الا اصبع دمیت　　　وفی سبیل اللہ ما لقیت

اے میری انگلی، تو اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ ایک انگلی ہے جو خون آلودہ ہو گئی ہے لیکن تجھے جو کچھ برداشت کرنا پڑا ہے وہ اللہ کی راہ میں برداشت کرنا پڑا ہے۔ ایک روایت کے مطابق یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا شعر نہیں ہے بلکہ کسی صحابی کا شعر ہے نیز جو شخص ایک آدھ شعر کہہ لیتا ہے یا کسی اور شاعر کے ایک دو شعر پڑھ لیتا ہے وہ شاعر نہیں کہلاتا اور نہ ہی اس پر اس امر کا اطلاق ہوتا ہے کہ اسے شاعری آگئی ہے یا اس نے شاعری سیکھ لی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جس شخص کو تیر اندازی اچھی طرح نہیں آتی بعض دفعہ اس کا تیر نشانے پر جا لگتا ہے لیکن اس کی بنا پر وہ تیر انداز نہیں کہلاتا۔ اور نہ ہی اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اسے تیر اندازی کا فن آگیا ہے۔ اسی طرح جو شخص ایک آدھ شعر کہہ لیتا ہے یا کسی اور شاعر کے ایک دو شعر پڑھ لیتا ہے وہ شاعر نہیں کہلاتا۔

کسی چیز کو پہلی بار پیدا کرنا مشکل، دوبارہ آسان ہوتا ہے

قول باری ہے (قَالَ مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَھِیَ رَمِیْمٌ کہنے لگا ہڈیاں جب بوسیدہ ہو جائیں تو انھیں کون زندہ کرے گا؟) پھر ارشاد ہوا (قُلْ یُحْیِیْھَا الَّذِیْ اَنْشَاَھَا اَوَّلَ مَرَّۃٍ آپ کہہ دیجیے انھیں وہی زندہ کرے گا جس نے انھیں اول بار پیدا کیا تھا) اس میں اس بات کی صحیح دلیل موجود ہے کہ جو ذات ابتدا کرنے پر قادر ہے وہ اعادے پر زیادہ قادر ہوتی ہے۔ کیونکہ ظاہری طور پر کسی چیز کا اعادہ کرنا اس کی ابتدا کرنے سے زیادہ سہل ہوتا ہے۔ اس لیے جو ذات شروع

سُورَۃُ الصَّافَّاتِ

یں کسی چیز کو پیدا کرنے کی قدرت رکھتی ہے وہ اس صورت میں اس چیز کو دوبارہ پیدا کرنے پر زیادہ قادر ہوتی ہے جس میں اس چیز کی بقا ممکن ہوتی ہے محال نہیں ہوتی۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ قیاس اور اعتبار کو تسلیم کرنا واجب ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے منکرین پر نشأۃ ثانیہ کو نشأۃ اولیٰ پر قیاس کرنا لازم کر دیا ہے۔ بعض حضرات نے قول باری (قَالَ مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَھِیَ رَمِیْمٌ) سے یہ استدلال کیا ہے کہ ہڈیوں میں زندگی ہوتی ہے۔ انھوں نے اصل جسم کی موت کی بنا پر ہڈیوں پر موت کا حکم لگایا ہے اور انھیں مردہ قرار دیا ہے لیکن یہ کوئی پائیدار بات نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مجازاً ہڈی کو زندہ کا نام دیا ہے۔ اس لیے کہ ہڈی بھی ایک عضو ہے جسے زندہ کیا جائے گا۔

جس طرح یہ قول باری ہے (یُحْیِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِھَا۔ اللہ تعالیٰ زمین کو اس کی موت کے بعد زندہ کرتا ہے) حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ زمین میں کوئی زندگی نہیں ہوتی۔

ابراہیم کے بیٹے کی قربانی

قول باری ہے (اِنِّیْ اَرٰی فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُکَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰی قَالَ یٰاَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) میں نے خواب دیکھا ہے کہ میں تمہیں ذبح کر رہا ہوں سو تم بھی سوچ لو کہ تمھاری کیا رائے ہے۔ وہ بولے، اے میرے باپ! آپ کر ڈالیے جو کچھ آپ کو حکم ملا ہے) تا قول باری (وَفَدَیْنَاہُ بِذِبْحٍ عَظِیْمٍ اور ہم نے ایک بڑا ذبیحہ اس کے عوض میں دیا)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم ملا تھا اور وہ اس پر مامور تھے۔ یہ ممکن ہے کہ ذبح کا حکم، ذبح کے عمل کو متضمن تھا، اس ذبح کو متضمن نہیں تھا جس سے موت واقع ہو جاتی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ذبح کا حکم اس صورت کے ساتھ ہی پورا ہو گیا تھا کہ حضرت ابراہیم نے اپنے بیٹے کو بیابان میں لے جا کر انھیں ذبح کرنے کے لیے لٹا دیا تھا۔ نیز انھوں نے اس کے فدیہ کے طور پر کوئی چیز پیش نہیں کی تھی۔ حالانکہ اگر وہ فدیہ کے طور پر کوئی چیز دینا چاہتے تو یہ فدیہ بیٹے کے قائم مقام بن جاتا۔

ظاہر آیت امر کا مقتضی تھا اس پر قول باری (افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) نیز (وَفَدَیْنَاہُ بِذِبْحٍ عَظِیْمٍ) دلالت کرتا ہے۔ اگر ظاہر آیت ذبح کے حکم کا مقتضی نہ ہوتا تو فرماں بردار بیٹا اپنے والد محترم سے یہ نہ کہتا کہ آپ کو جو حکم ملا ہے اسے کر ڈالیے اور اس ذبح کے فدیہ کے طور پر ایک متوقع ذبیحہ نہ دیا جاتا۔

ایک روایت کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ انھیں بیٹا عطا کرے گا تو وہ اسے اللہ کے نام پر ذبح کر دیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا تھا۔

ایک اور روایت کے مطابق اللہ تعالیٰ نے ذبح کے حکم کی ابتدا اس طور پر کی تھی جس کا ہم نے

اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم وارد ہوا تھا۔ آپ نے اسے ذبح بھی کر دیا لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کی روح نکلنے سے پہلے ہی شاہ رگ کو جوڑ دیا اور بیٹے کی زندگی کی بقاء کے لیے فدیہ دے دیا گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی جس طرح بھی تاویل کی جائے بہرحال یہ بات واضح ہے کہ بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم انجام کار ایک بکری ذبح کرنے کے ایجاب کو متضمن تھا۔ جب اس امر کا موجب حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں ایک بکری کے ذبح کے ایجاب پر منتج ہوا اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیروی کا حکم دے دیا۔ (ثُمَّ اَوْحَیْنَآ اِلَیْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِیْمَ حَنِیْفًا پھر ہم نے آپ کو وحی بھیجی کہ ابراہیم کی ملت کی پیروی کرو جو حنیف تھا)

نیز فرمایا (اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ هَدَی اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ یہی وہ لوگ ہیں جنھیں اللہ نے ہدایت دی ہے بس ان کی ہدایت کی پیروی کرو) تو اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ جو شخص اپنے بیٹے کے ذبح کی نذر مانے گا اس پر ایک بکری کی قربانی واجب ہو جائے گی۔

بیٹے کی نذر کیسے پوری کی جائے؟

اس مسئلے میں سلف کے مابین اور ان کے بعد آنے والے فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی اپنے بیٹے کے متعلق یہ کہے کہ وہ اسے نحر (ذبح) کر دے گا تو اس پر ایک مینڈھے کی قربانی واجب ہوگی جس طرح حضرت ابراہیمؑ نے حضرت اسحٰقؑ کا فدیہ دیا تھا۔

سفیان نے منصور سے انھوں نے حکم سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جو اپنے بیٹے کے نحر کی نذر مان لیتا ہے کہ وہ ایک بدنہ (قربانی کا اونٹ وغیرہ) بطور ہدی لے جائے گا یا اس کی دیت دے گا۔ راوی کو اس میں شک ہو گیا ہے۔ مسروق سے حضرت ابن عباسؓ کے قول کی طرح روایت منقول ہے۔

شعبہ نے حکم سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ یہ شخص حج کرے گا اور اپنے ساتھ بدنہ لے جائے گا جسے حرم میں جا کر ذبح کرے گا۔ داؤد بن ابی ہند نے عامر سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جو اپنے بیٹے کو نحر کرنے کی قسم کھا لیتا ہے کہ بعض حضرات کے قول کے مطابق وہ سو اونٹ قربان کرے گا اور بعض کے قول کے مطابق ایک مینڈھا دے گا جیسا کہ حضرت اسحٰقؑ

کے فدیہ میں مینڈھا ذبح کیا گیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ایسے شخص پر ایک بکری ذبح کرنا واجب ہوگا۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر اس نے اپنا غلام ذبح کرنے کی نذر مانی ہے تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ جبکہ امام محمد کا قول ہے اس پر ایک بکری ذبح کرنی واجب ہوگی۔

ظاہر آیت بیٹے کے ذبح کے مسئلے میں امام ابوحنیفہ کے قول پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ فقرہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں بکری کے ایجاب سے عبارت ہے۔ اس لیے اس کے حکم کا اس وقت تک باقی رہنا واجب ہے جب تک اس کے نسخ کا ثبوت نہ مل جائے۔ امام ابویوسف نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کے راوی ابوقلابہ ہیں، انھوں نے ابوالمہلب سے اس کی روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا وفاء لنذر فی معصیة اللہ ولا فیما لا یملك ابن آدم۔ ایسی نذر کا پورا کرنا ضروری نہیں جس سے اللہ کی معصیت لازم آتی ہو یا جو ابن آدم کے قبضے میں نہ ہو)

حسن نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا نذر فی معصیة وکفارته کفارة یمین اللہ کی نافرمانی میں کوئی نذر نہیں اور اس کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات پہلے قول کے قائلین پر لازم نہیں آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر ماننے والے کا یہ قول کہ "مجھ پر اپنے بیٹے کی ذبح لازم ہے" جب ایک بکری کے ذبح کے ایجاب سے عبارت تسلیم کر لیا گیا تو اس کی حیثیت نذر ماننے والے کے اس قول جیسی ہوگئی کہ "مجھ پر ایک بکری کا ذبح کرنا لازم ہے" اس کا یہ قول کسی معصیت کو متلزم نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ نے غلام کو ذبح کرنے کی نذر کی صورت میں نذر ماننے والے پر کوئی چیز لازم نہیں کی کیونکہ یہ فقرہ ظاہری طور پر معصیت کو مستلزم ہے اور شریعت میں یہ فقرہ بکری کے ذبح کے ایجاب سے عبارت تسلیم نہیں کیا گیا۔ اس لیے اس فقرے کو نذر معصیت قرار دیا جائے گا۔

دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو قتل کرنے کی نذر مانتا ہے تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئے گی کیونکہ ظاہری طور پر یہ فقرہ ایک معصیت کو مستلزم ہے اور شریعت میں اس بکری کے ذبح سے عبارت تسلیم کرنا ثابت نہیں ہے۔

یزید بن ہارون نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے قاسم بن محمد سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ کے پاس بیٹھا تھا اتنے میں ایک عورت آئی اور کہنے لگی کہ میں نے اپنے بیٹے کو نحر کرنے کی نذر مانی ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس عورت سے فرمایا کہ اپنے بیٹے کو نحر نہ کرو بلکہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دو۔ پاس بیٹھے ہوئے ایک شخص نے یہ سن کر عرض کیا، حضرت! معصیت والی نذر کو پورا کرنا ضروری نہیں ہوتا" حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا "ٹھہرو! اللہ تعالیٰ نے ظہار میں جو حکم دیا ہے وہ تم نے سن لیا ہے اور اس میں وہ کفارہ واجب کر دیا ہے جس کا اس نے ذکر فرمایا ہے"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابن عباسؓ کا جو قول پہلے نقل کیا ہے یہ قول اس کے مخالف نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے پہلے قول کے مطابق ایسی نذر میں ایک مینڈھا ذبح کرنا واجب ہے۔ ان دونوں اقوال میں اختلاف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک یہ ہو کہ اگر نذر ماننے والے نے قسم کا ارادہ کیا ہو تو اس پر کفارہ یمین اور مینڈھے کی ذبح دونوں لازم ہیں جس طرح امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ایک شخص اگر یہ کہتا ہے کہ مجھ پر اللہ کے لیے کل روزہ رکھنا لازم ہے" پھر وہ اگلے دن روزہ نہیں رکھتا اور اس نے اس فقرے سے قسم کا ارادہ کیا ہو تو اس صورت میں اس پر قسم کا کفارہ اور روزے کی قضا، دونوں چیزیں لازم ہوں گی۔

اسماعیلؑ اور اسحاقؑ میں سے ذبیح اللہ کون تھے؟

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دو بیٹوں حضرت اسماعیلؑ اور حضرت اسحٰقؑ میں سے ذبیح کون تھا اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت کعبؓ، حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ حضرت اسحاق تھے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، سعید بن المسیب اور محمد بن کعب القرظی سے مروی ہے کہ یہ حضرت اسماعیل تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں قول مروی ہیں۔

جو لوگ حضرت اسماعیل کو ذبیح کہتے ہیں وہ اس قول باری سے استدلال کرتے ہیں جو ذبح کے ذکر کے بعد وارد ہوا ہے (وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحٰقَ نَبِيًّا۔ اور ہم نے اسے اسحٰق نبی کی بشارت دی) جب یہ بشارت ذبح کے بعد دی گئی تھی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضرت اسماعیل ذبیح تھے۔

دوسرے حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ آیت میں حضرت اسحٰقؑ کی ولادت کی بشارت نہیں دی گئی

ہے بلکہ ان کی نبوت کی بشارت دی گئی ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا)

کسی کے قتل وغیرہ پر قرعہ اندازی نہیں ہو سکتی

قول باری ہے (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ۔ پھر وہ شریک قرعہ ہوئے اور وہ مجرم قرار پائے گئے) بعض جہلا نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی بیمار شخص اپنے غلاموں میں سے چند کو آزاد کرنے کا اعلان کر دے تو آزادی کے لیے ان غلاموں کے درمیان قرعہ اندازی واجب ہو گی اور جس کے نام قرعہ نکلے گا وہ آزاد ہو جائے گا۔

یہ استدلال مستدل کی غفلت اور جہالت کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت یونس علیہ السلام سمندر میں پھینکے جانے کے سلسلے میں شریک قرعہ ہوئے تھے، یہ صورت فقہاء میں سے کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے جس طرح ایسی قرعہ اندازی جائز نہیں کہ جس کے نام قتل کا قرعہ نکل آئے اسے قتل کر دیا جائے، یہی کیفیت مال پر قبضے کی ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آیت میں مذکورہ قرعہ اندازی صرف حضرت یونس علیہ السلام کی ذات کے ساتھ خاص تھی۔ اس کا اطلاق دوسروں پر نہیں ہو سکتا۔

أَوْ جب اللہ کی طرف منسوب ہو تو شک کے بجائے بلکہ کے معنی میں ہو گا

قول باری ہے (وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ۔ اور ہم نے ان کو ایک لاکھ آبادی یا اس سے زائد کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا تھا) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے " بلکہ وہ ایک لاکھ سے زیادہ تھے"۔ ایک قول کے مطابق یہاں حرف أَوْ کے معنی ابہام کے ہیں گویا یوں فرمایا گیا۔ "ہم نے انھیں ان دو میں سے ایک تعداد کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا تھا۔"

ایک قول کے مطابق اس شک کا تعلق مخاطبین سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف شک کی نسبت جائز نہیں ہے۔

سُورَةُ صٓ

چاشت (اشراق) کی نماز حضورؐ نے کبھی پڑھی کبھی نہیں پڑھی

قول باری ہے (یُسَبِّحْنَ بِالْعَشِیِّ وَالْاِشْرَاقِ (پہاڑ) صبح وشام تسبیح کیا کرتے تھے) معمر نے عطاء خراسانی سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "میرے دل میں چاشت کی نماز کے متعلق ہمیشہ خلجان رہتا تھا یہاں تک کہ میں نے قول باری (اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یُسَبِّحْنَ بِالْعَشِیِّ وَالْاِشْرَاقِ) کی تلاوت کی، اس آیت کی وجہ سے میرے دل کا خلجان دور ہو گیا۔

قاسم نے حضرت زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ اہل قبا کے پاس تشریف لے گئے۔ اس وقت وہ چاشت کی نماز میں مشغول تھے۔ آپ نے فرمایا (ان صلوٰۃ الاوابین اذا رمضت الفصال من الضحیٰ۔ اللہ کی طرف رجوع کرنے والوں کی نماز اس وقت ہوتی ہے جب اونٹنی یا گائے کے بچوں کے قدم چاشت کی گرمی کی بنا پر جل اٹھیں)

شریک نے زید بن ابی زیاد سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے کہا "مجھے میرے جگری دوست (حضور صلی اللہ علیہ وسلم) نے تین باتوں کی وصیت فرمائی ہے، چاشت کی نماز کی، سونے سے پہلے وتر پڑھنے کی اور ہر ماہ تین روزے رکھنے کی۔ مجھے آپ نے نماز میں مرغے کی طرح ٹھونگیں مارنے، لومڑی کی طرح دائیں بائیں دیکھنے اور کتے کی طرح بیٹھنے سے منع فرمایا ہے"۔

عطیہ نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسلسل چاشت کی نماز پڑھتے رہتے یہاں تک کہ یہ خیال ہوتا کہ شاید اب آپ یہ نماز نہیں چھوڑیں گے، پھر آپ اسے چھوڑ دیتے یہاں تک کہ یہ خیال پیدا ہو جاتا کہ شاید اب آپ یہ نماز کبھی نہیں پڑھیں گے۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت ام ہانیؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کی

نماز پڑھی تھی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نماز نہیں پڑھی تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے "لوگوں نے جو جو نئی باتیں پیدا کی ہیں ان میں چاشت کی نماز میرے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ ہے۔"

ابن ابی ملیکہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ان سے چاشت کی نماز کے متعلق جب پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ یہ نماز تو کتاب اللہ میں موجود ہے لیکن اس نماز تک صرف کسی غواص (غوطہ خور یعنی کتاب اللہ کے بحر زخار میں غوطہ لگانے والے) کو ہی رسائی ہوسکتی ہے۔ پھر انھوں نے آیت (فِی بُیُوتٍ اَذِنَ اللّٰہُ اَنْ تُرْفَعَ وَیُذْکَرَ فِیْھَا اسْمُہٗ یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْھَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ) کی تلاوت فرمائی۔

پہاڑوں کی تسبیح

قول باری ہے (اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَہٗ۔ ہم نے پہاڑوں کو ان کا تابع فرمان بنا دیا تھا) ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے پہاڑوں کو حضرت داؤد علیہ السلام کے تابع فرمان اس طرح بنا دیا تھا کہ یہ پہاڑ ان کے ساتھ چلتے تھے۔

پہاڑوں کے اس چلنے کو اللہ تعالیٰ نے ان کی تسبیح قرار دیا تھا کیونکہ اللہ کی تسبیح کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی ذات کو ان تمام باتوں سے پاک رکھا جائے جو اس کے شایان شان نہیں ہیں۔ جب پہاڑوں کے چلنے کو اس بات کی نشانی قرار دیا گیا کہ وہ اللہ کی تنزیہ کرتے ہیں تو اسے اللہ کے لیے ان کی تسبیح کہا گیا۔

جج روزانہ عدالت لگانے کا پابند نہیں اور نہ ہی شوہر روزانہ بیوی کے پاس جانے کا پابند ہے

قول باری ہے (وَھَلْ اَتٰکَ نَبَؤُا الْخَصْمِ اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ۔ بھلا آپ کو ان اہل مقدمہ کی خبر پہنچی ہے جب وہ دیوار پھاند کر حجرہ میں آگئے) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے عمرو بن عبید سے، انھوں نے حسن سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی کہ حضرت داؤدؑ نے اوقات کو چار دنوں پر تقسیم کر رکھا تھا۔ ایک دن بیویوں کے لیے مخصوص تھا۔ ایک دن فیصلوں کے لیے،

ایک دن عبادت کے لیے اور ایک دن بنی اسرائیل کے سائلین کے سوالات اور درخواستیں سننے کے لیے۔ حسن نے باقی ماندہ روایت کا بھی ذکر کیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قاضی کے لیے مقدمات کے فیصلوں کی خاطر ہر روز عدالت لگانا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے لیے گنجائش ہے کہ ہر چار دنوں میں سے ایک دن اس کام کے لیے مخصوص کردے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے شوہر پر اپنی بیوی کے نزدیک ہر روز موجودگی ضروری نہیں ہے بلکہ ہر چار دن میں ایک دن باری مقرر کردینا جائز ہے۔

محراب کسے کہتے ہیں؟

ابوعبیدہ کا قول ہے کہ محراب کسی بیٹھک کی درمیان والی جگہ کو کہتے ہیں۔ اسی لیے محراب المسجد بنا ہے کیونکہ محراب وسط میں ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق محراب بالاخانہ اور حجرہ کو کہتے ہیں۔ قول باری (اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ) اس پر دلالت کرتا ہے۔

خصم کا اسم، واحد اور جماعت دونوں پر واقع ہوتا ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام ان آنے والوں سے اس لیے خوفزدہ ہوگئے تھے کہ یہ آپ کے پاس اجازت کے بغیر انسانوں کی صورت میں آپ کی نمازگاہ میں دیوار پھاند کر آئے تھے۔ آنے والوں نے حضرت داؤدؑ سے کہا (لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغٰی بَعْضُنَا عَلٰی بَعْضٍ۔ آپ ڈریئے نہیں، ہم دو اہل مقدمہ ہیں ایک نے دوسرے سے زیادتی کی ہے) اس کے معنی ہیں۔ دیکھیے، اگر آپ کے پاس دو اہل مقدمہ آجائیں اور آکر یہ کہیں کہ ایک نے دوسرے کے ساتھ زیادتی ہے تو آپ کیا فیصلہ کریں گے؟"

یہ بات اضمار کی صورت میں بیان ہوئی ہے کیونکہ یہ واضح ہے کہ مقدمہ کے دونوں فریق فرشتے تھے اور کسی نے کسی کے ساتھ زیادتی نہیں کی تھی۔ نیز فرشتوں سے کذب بیانی کا جواز بھی نہیں ہے ان باتوں سے ہمیں یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ ان دونوں نے حضرت داؤدؑ سے اشارے کنائے میں بات کی تھی جو انھیں کذب بیانی کے دائرے سے باہر رکھتا ہے۔ اور پھر انھوں نے مثال بیان کرکے مفہوم کو حضرت داؤد علیہ السلام کے ذہن سے اور زیادہ قریب کردیا تھا۔

ان دونوں کا یہ قول (اِنَّ هٰذَا اَخِیْ لَهٗ تِسْعٌ وَّتِسْعُوْنَ نَعْجَةً۔ یہ میرا بھائی ہے اس کے پاس ننانوے دنبیاں ہیں) معنوی طور پر اضمار پر محمول ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اضمار یہ ہے "دیکھیے، اگر میرے اس بھائی کے پاس ننانوے دنبیاں ہوں ......" دنبیوں سے

عورتیں مراد ہیں۔

ایک قول کے مطابق حضرت داؤد علیہ السلام کی ننانوے بیویاں تھیں اور یا بن حنان کی کوئی بیوی نہ تھی۔ اس نے ایک عورت کو پیغام نکاح بھیجا۔ حضرت داؤد نے بھی اس عورت کو نکاح کا پیغام بھیج دیا حالانکہ آپ کو پتہ تھا کہ اوریا نے اسے پیغام بھیجا ہے۔ اس کے بعد اس عورت سے آپ کا نکاح ہو گیا۔

اس واقعہ میں دو باتیں ایسی تھیں جن سے انبیاء کو دامن کشاں رہنا چاہیے تھا۔ ایک تو یہ کہ پیغام نکاح پر پیغام نکاح بھیجنا دوسری یہ کہ بیویوں کی کثرت کے باوجود نکاح کی طرف میلان رکھنا جب کہ دوسرے شخص کے پاس کوئی بیوی نہیں تھی، یہ معصیت کی صورت تھی اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس پر حضرت داؤد علیہ السلام سے اپنی ناراضی کا اظہار کیا اگرچہ یہ ایک صغیرہ گناہ تھا۔

جب فرشتوں نے حضرت داؤد علیہ السلام سے خطاب کیا تھا اس وقت ہی وہ یہ بات سمجھ گئے تھے کہ انھیں پیغام نکاح پر پیغام نکاح نہیں بھیجنا چاہیے تھا۔ اور یہی بات ان کے لیے بہتر تھی۔ قول باری (وَلِیَ نَعْجَةٌ وَّاحِدَةٌ۔ اور میری صرف ایک دنبی ہے) یعنی میں نے صرف ایک عورت کو پیغام نکاح بھیجا تھا اور دونوں طرف سے اس نکاح پر رضامندی بھی ہو گئی تھی۔

اس قصہ کی فضول روایات

روایات میں قصہ گو راویوں نے جن باتوں کا تذکرہ کیا ہے کہ حضرت داؤد کی نظر ایک برہنہ عورت پر پڑ گئی تھی اور آپ اس پر فریفتہ ہو گئے تھے پھر آپ نے اس کے شوہر کو قتل کرا دیا اور اسے اپنے عقد میں لے آئے، وہ تمام باتیں بے سروپا قسم کی من گھڑت کہانیاں ہیں جن کا انبیاء کی ذات سے وقوع پذیر ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔

کیونکہ انبیاء کرام معاصی کو معاصی سمجھتے ہوئے کبھی ان کا ارتکاب نہیں کرتے کیونکہ انھیں یہ علم نہیں ہوتا کہ یہ معاصی کہیں کبائر نہ ہوں جن کے ارتکاب کی سزا کے طور پر اللہ تعالیٰ انھیں عہدۂ نبوت سے ہی معزول نہ کر دے۔

پہلی تاویل کی صحت پر اس شخص کا قول (وَعَزَّنِیْ فِی الْخِطَابِ۔ اور بات چیت میں مجھے دبا تا ہے) دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ اس فقرے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فریقین کے درمیان پیغام نکاح کے سلسلے میں گفتگو ہو رہی تھی۔ یہ بات نہیں تھی کہ ایک نے نکاح کرنے میں دوسرے

سے سبقت کرلی تھی۔

حاکم کو فریق مقدمہ کی سطح پر بات کرنی چاہیے

قول باری (فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ۔ سو آپ ہمارے درمیان انصاف سے فیصلہ کر دیجیے اور بے انصافی نہ کیجیے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مقدمہ کے فریق کے لیے حاکم کو اس جیسے الفاظ کے ساتھ خطاب کرنا جائز ہے۔

قول باری (لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ۔ اس نے تیری دنبی اپنی دنبیوں کے ساتھ ملانے کی درخواست کرکے واقعی تجھ پر ظلم کیا ہے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے دوسرے فریق کا بیان لیے بغیر یہ بات جو کہہ دی وہ فیصلہ سنانے کے طور پر نہیں کہی بلکہ حکایت اور مثل کے طور پر کہی تھی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

نیز حضرت داؤد علیہ السلام نے مقدمے کا پورا پس منظر ایک فریق کے بیان سے سمجھ لیا تھا اگر یہ بات نہ ہوتی تو آپ دوسرے فریق کا بیان لیے بغیر اس پر ظالم ہونے کا حکم نہ لگاتے۔ مدعا علیہ کے بیان کے بعد یا تو وہ اس بات کا اعتراف کرلیتا یا اس کے خلاف گواہی وغیرہ کی صورت میں ثبوت پیش کر دیا جاتا پھر اس پر ظالم ہونے کا حکم لگانا درست ہوتا۔

قول باری ہے (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ۔ اور اکثر شرکاء ایک دوسرے کے ساتھ زیادتی کرتے رہتے ہیں) یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ اکثر شرکاء کی عادت میں ظلم اور دوسرے شریک کے ساتھ زیادتی داخل ہوتی ہے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ مگر ہاں وہ لوگ نہیں جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک اعمال بھی کیے)

داؤد علیہ السلام کی آزمائش

قول باری ہے (وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ اور داؤد کو خیال آیا کہ ہم نے ان کی آزمائش کی ہے) یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے ابتدا میں کسی معصیت کا ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ فرشتوں کی گفتگو سے ان کے دل میں یہ خیال پیدا ہو گیا تھا کہ شاید ان سے کسی معصیت کا ارتکاب ہو گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کا سختی سے نوٹس لیا ہے اس لیے کہ اس مقام پر فتنہ

کے معنی آزمائش اور حکم کی سختی ہے۔

حضرت داؤد علیہ السلام کو اسی وقت پتہ چل گیا کہ انھوں نے نکاح کے سلسلے میں جو قدم اٹھایا تھا وہ معصیت تھی اس لیے اللہ تعالیٰ سے اس کی معافی مانگنے لگے۔

سورۂ صٓ میں سجدۂ تلاوت کی حقیقت

قول باری ہے (وَخَرَّ رَاكِعًا وَّأَنَابَ اور وہ جھک پڑے اور رجوع ہوئے) ایوب نے عکرمہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۂ صٓ کی اس آیت پر سجدہ کرتے ہوئے دیکھا ہے لیکن یہ سجدہ واجب نہیں ہے۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سورۂ صٓ کا سجدہ حضرت داؤد علیہ السلام نے توبہ کے طور پر کیا تھا اور ہم شکر کے طور پر کرتے ہیں۔" زہری نے حضرت سائب بن یزید سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت عثمانؓ کو سورۂ ص میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آپ نے سورۂ ص کا سجدہ کہاں سے اخذ کیا ہے۔ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے آیت (أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ) پڑھ دی۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہاں سجدہ کیا تھا اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس مقام پر سجدہ کیا۔ مسروق نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ وہ سورۂ ص کا سجدہ نہیں کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ سجدہ تو ایک نبی نے توبہ کے طور پر کیا تھا۔

سعید بن جبیر کی روایت میں حضرت ابن عباس کا قول کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت داؤد کی اقتدا کرتے ہوئے یہ سجدہ کیا تھا۔ کیونکہ قول باری ہے (فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ سجدہ واجب تھا کیونکہ امر وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ اس طرح یہ روایت عکرمہ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ یہ واجب سجدہ نہیں ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقام پر بھی دوسرے مقامات سجود کی طرح سجدہ کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ اس مقام اور دوسرے مقامات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

رہ گیا حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول کہ یہ سجدہ ایک نبی نے توبہ کے طور پر کیا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقامات سجود میں سے کئی ایسے مقامات ہیں جہاں سجدہ کر کے دراصل ایسے لوگوں کی نقل کی

جاتی ہے جنھیں سجدہ ریز ہونے پر سراہا گیا ہے۔ مثلاً یہ قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ عِنْدَ رَبِّکَ لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِہٖ وَیُسَبِّحُوْنَہٗ وَلَہٗ یَسْجُدُوْنَ۔ وہ فرشتے جو تیرے رب کے پاس ہیں وہ اس کی عبادت سے تکبر نہیں کرتے، وہ اس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور اس کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتے ہیں)

آیت میں فرشتوں کی بات ہوئی ہے جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مقام انسانوں کے لیے سجدے کا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِہٖٓ اِذَا یُتْلٰی عَلَیْہِمْ یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا۔ جن لوگوں کو اس سے قبل علم دیا جاچکا ہے جب یہ ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے تو وہ ٹھوڑیوں کے بل سجدہ میں گر پڑتے ہیں)

اسی طرح کی دوسری آیات سجود جن میں کسی قوم کے سجدے کی حکایت ہے اور اس بنا پر یہ آیات آیات سجود قرار پائیں۔ قول باری ہے (وَاِذَا قُرِئَ عَلَیْہِمُ الْقُرْاٰنُ لَا یَسْجُدُوْنَ اور جب ان پر قرآن کی تلاوت کی جاتی ہے تو یہ سجدہ ریز نہیں ہوتے) قرآن کے سماع پر سجدہ میں چلے جانے کے لزوم کا مقتضی ہے۔ اگر ہم صرف اس آیت کو لے لیں تو سارے قرآن میں سجدہ کرنا واجب قرار دیں۔

اس لیے جس مقام سجدہ کے بارے میں اختلاف رائے ہو تو ظاہرا وہ وجوب کا مقتضی ہوگا۔ الایہ کہ عدم وجوب پر کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ ہمارے اصحاب نے سجدۂ تلاوت کے لیے سجدہ میں جانے کے بجائے صرف رکوع پر اکتفا کر لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ محمد بن الحسن نے ذکر کیا ہے کہ انھوں نے قول باری (خَرَّ رَاکِعًا) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس کے معنی "خَرَّ سَاجِدًا (سجدے میں گر پڑے) کے ہیں۔ یہاں لفظ رکوع سے سجدے کی تعبیر کی گئی ہے اس لیے رکوع کا سجدے کے قائم مقام ہو جانا جائز ہے کیونکہ رکوع سجدے سے عبارت ہے۔

فصل الخطاب کیا تھا؟

قول باری ہے (وَاٰتَیْنٰہُ الْحِکْمَۃَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ہم نے اسے حکمت اور فیصلہ کرنے والی تقریر عطا کی تھی) اشعث نے حسن سے روایت کی ہے کہ مقدمات کے فیصلوں کا علم عطا ہوا تھا۔ شریح سے مروی ہے کہ گواہیوں اور قسم اٹھوانے کا علم مراد ہے۔ ابوحصین سے مروی ہے کہ انھوں نے ابو عبدالرحمٰن سلمی سے روایت کی ہے کہ فصل خطاب کے معنی اہل مقدمات کے درمیان فیصلہ کرنے کے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل مقدمات کے درمیان حق کی بنیاد پر فیصلے کرنا مراد ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ

جب حاکم کی عدالت میں کوئی مقدمہ پیش ہو تو اس پر اس کا فیصلہ کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے فیصلہ کرنے کے عمل کو نظر انداز کرنا جائز نہیں ہوتا۔ یہ چیز ان لوگوں کے قول کو باطل کر دیتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قسم اٹھانے سے انکار کرنے والے کو قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو اقرار کرے یا قسم اٹھائے۔ کیونکہ اس طریق کار سے فیصلے کے عمل کو نظر انداز کر دینا اور اس میں تاخیر کرنا لازم آتا ہے۔
شعبی نے زیاد سے روایت کی ہے کہ فصل خطاب کا مفہوم یہ ہے کہ تقریر کی ابتدا میں "اما بعد" کا لفظ کہا جائے۔ زیاد ایسا شخص نہیں ہے جس کے قول کا مسائل کے سلسلے میں اعتبار کیا جائے تاہم شعبی نے روایت کی ہے اس لیے اس کی توجیہ یہ کی جائے گی کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کتاب کی ابتدا میں "اما بعد" کے لفظ سے خطبۂ کتاب اور اصل کتاب کے درمیان جو کہ کتاب کا مقصود ہوتی ہے فصل کیا جائے۔

جج کے اوصاف اور اس کی احتیاط

قول باری ہے (یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰی فَیُضِلَّكَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ۔ اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہیے اور نفسانی خواہش کی پیروی نہ کیجیے کہ وہ اللہ کے راستے سے آپ کو بھٹکا دے گی)
ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حارث بن ابی اسامہ نے، انھیں ابو عبید قاسم بن سلام نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے حماد بن سلمہ سے، انھوں نے حمید سے اور انھوں نے حسن سے کہ اللہ تعالیٰ نے حکام سے تین باتوں کا وعدہ لیا ہے۔ ایک یہ کہ وہ نفسانی خواہش کی پیروی نہ کریں، اللہ سے ڈرتے رہیں اور انسانوں سے نہ ڈریں، اور اللہ کی آیات کے عوض تھوڑی قیمت نہ لیں۔ پھر انھوں نے درج بالا آیات کی تلاوت کی۔
نیز یہ بھی تلاوت کی (اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِیْهَا هُدًی وَّنُوْرٌ یَحْكُمُ بِهَا النَّبِیُّوْنَ الَّذِیْنَ اَسْلَمُوْا۔ ہم نے تورات نازل کی اس میں ہدایت اور روشنی ہے اس کے مطابق وہ انبیاء فیصلے کرتے تھے جو فرمانبردار تھے) تا قول باری (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ۔ لوگوں سے نہ ڈرو، مجھ سے ڈرو)
سلیمان بن حرب نے حماد بن ابی سلمہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حمید سے کہ ایاس بن معاویہ

کو جب عہدۂ قضا سپرد ہوا تو حسن بصری ان کے پاس گئے، انھیں دیکھ کر ایاس رونے لگے، حسن نے رونے کی وجہ پوچھی تو انھوں نے جواب دیا "مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ قاضیوں کی تین قسمیں ہوتی ہیں ان میں دو قسمیں جہنم میں جائیں گی اور صرف ایک قسم جنت کی مستحق ہوگی۔ جو قاضی کسی مسئلے میں اجتہاد کرے گا لیکن اجتہاد میں اس سے غلطی ہو جائے گی وہ جہنم میں جائے گا۔ جو قاضی خواہش نفسانی کے تحت غلط فیصلے کی طرف مائل ہو جائے گا وہ بھی جہنم میں پڑے گا اور جو قاضی اجتہاد کرے گا اور اجتہاد کے ذریعے درست فیصلہ کرے گا وہ جنت میں جائے گا"۔ حسن نے یہ سن کر کہا۔" اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ہم سے حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ کا فیصلہ بیان کیا ہے جو انھوں نے ایک فصل کے جھگڑے کے سلسلے میں کیا تھا۔ پھر فرمایا (وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا اور حکمت و علم تو ہم نے ہر ایک کو دیا تھا) اس کے ذریعے اللہ نے حضرت سلیمانؑ کی تعریف کی لیکن حضرت داؤدؑ کی مذمت نہیں کی۔" پھر حسن نے یہ فرمایا۔" اللہ تعالیٰ نے حکام سے تین باتوں کا وعدہ لیا ہے۔" انھوں نے یہاں اپنی پوری بات بیان کی جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت بریدہؓ کی روایت میں وہ بات بیان کی گئی ہے جس کا ذکر ایاس بن معاویہ نے اپنی روایت میں کیا ہے کہ قاضی جب فیصلہ کرنے میں غلطی کرے گا تو وہ جہنم میں جائے گا۔

یہ روایت محمد بن بکر البصری نے سنائی ہے، انھیں ابوداؤد سجستانی نے، انھیں محمد بن حسان السمتی نے، انھیں خلف بن خلیفہ نے ابوہاشم سے، انھوں نے حضرت بریدہؓ کے ایک بیٹے سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (القضاة ثلاثة واحد فی الجنة واثنان فی النار فاما الذی فی الجنة فرجل عرف الحق وقضی به۔ ورجل عرف الحق فجار فی الحکم فھو فی النار ورجل قضی للناس عن جھل فھو فی النار۔ قاضی تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک جنت میں جائے گا اور دو جہنم میں پڑیں گے جنت میں جانے والا قاضی وہ ہوگا جسے حق کی معرفت حاصل ہو اور وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے اور جسے حق کی معرفت حاصل ہو لیکن فیصلہ کرنے میں ظلم اور ناانصافی سے کام لے وہ جہنم میں جائے گا اور جو شخص علم کے بغیر ہی لوگوں کے درمیان فیصلہ کرے گا وہ بھی جہنم میں جائے گا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ جو شخص علم کے بغیر جہالت کی بنیاد پر لوگوں کے درمیان غلط فیصلے کرے گا وہ جہنم میں جائے گا۔

قول باری ہے (اِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصّٰفِنٰتُ الْجِيَادُ۔ وہ واقعہ بھی قابل غور ہے)

جب شام کے وقت ان کے روبرو اصیل عمدہ گھوڑے پیش کیے گئے) تا قول باری (فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْاَعْنَاقِ پھر انھوں نے ان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیا) مجاہد کا قول ہے کہ گھوڑے کا تین ٹانگوں اور چوتھی کے کھر پر کھڑا ہونے کو صفون کہتے ہیں جس سے لفظ صافنات نکلا ہے۔ گھوڑوں کی یہ عام عادت ہوتی ہے۔ جیاد تیز رفتار گھوڑوں کو کہتے ہیں جب گھوڑا ایڑ لگنے پر دوڑ پڑے تو کہا جاتا ہے " ھذا فرس جواد " یہ تیز رفتار گھوڑا ہے۔

یہاں خیر مال کو کہا گیا ہے

قول باری ہے (اِنِّیْ اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَیْرِ عَنْ ذِکْرِ رَبِّیْ میں اس مال کی محبت میں اپنے پروردگار کی یاد سے غافل ہو گیا) اس کی تفسیر میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ خیر سے مال مراد ہو یعنی میں اس مال کی محبت میں جو ان گھوڑوں کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اپنے پروردگار کی یاد سے غافل ہو گیا، اس سے وہ نماز مراد ہے جو حضرت سلیمانؑ اس وقت ادا کیا کرتے تھے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خیر سے خود گھوڑے مراد ہوں، گھوڑوں کو خیر کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ ان کے ذریعے اللہ کے راستے میں جہاد کرکے اور خدا کے دشمنوں سے قتال کرکے خیر یعنی نیکی حاصل ہوتی ہے۔ اس صورت میں قول باری (عَنْ ذِکْرِ رَبِّیْ) کے معنی ہوں گے " ان گھوڑوں کا پالنا اور ان کی دیکھ بھال میرے رب کی یاد اور اس کے حق کی ادائیگی میں شامل ہے۔"

قول باری ہے (حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ یہاں تک کہ (آفتاب) پردے میں چھپ گیا) حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آفتاب پردے میں چھپ گیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں یہ اسی طرح ہے جس طرح لبید کا یہ شعر ہے:

حتی اذا القت یدا فی کافر ۔۔۔ واجن عورات الثغور ظلامہا

یہاں تک کہ جب سورج نے اپنا ہاتھ رات کے اندر ڈال دیا یعنی ڈوبنے لگا اور تاریکی نے خوف کے مقام پر پردہ ڈال دیا۔ یعنی جب سورج غروب ہو گیا اور رات آگئی۔

یا جس طرح حاتم کا شعر ہے:

اماوی ما یغنی الثراء عن الفتی ۔۔۔ اذا حشرجت یوما وضاق بہا الصدر

اے ماویہ! دولتمندی انسان کے کس کام آئے گی جب ایک دن جان کنی کے وقت گھنگرو بول اٹھے اور سینے میں جان تنگ ہو جائے۔ یہاں شاعر نے حشرجت میں نفس یعنی جان کا اضمار کیا ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ کے سوا دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ یہاں تک کہ گھوڑے پردے میں چھپ گئے۔

گھوڑوں کی گردنوں اور پنڈلیوں کو مسح کرنے کا مفہوم

قول باری ہے رُدُّوْهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْاَعْنَاقِ۔ ان گھوڑوں کو پھر میرے سامنے لاؤ۔ پھر انھوں نے ان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیا) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان گھوڑوں کی گردنوں کے بالوں اور کونچوں پر پیار سے ہاتھ پھیرنا شروع کر دیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے اسی مضمون کی روایت کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہارون بن عبداللہ نے، انھیں ہشام بن سعید الطالقانی نے، انھیں محمد بن المہاجر نے، انھیں عقیل بن شعیب نے ابو وہب الجشمیؓ سے (انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت نصیب ہوئی تھی) کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ارتبطوا الخیل وامسحوا بنواصیھا واعجازھا او قال اکفالھا وتلدوھا ولا تقلدوھا الاوتار۔ گھوڑے پالا اور ان کی پیشانیوں نیز ان کی سرینوں پر ہاتھ پھیرا کرو یا آپ نے اعجازھا کی بجائے اکفالھا فرمایا (دونوں کا مفہوم ایک ہے) انھیں پٹے ڈالا کرو لیکن تانت کے پٹے نہ ڈالا کرو۔)

ممکن ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان گھوڑوں کے ایال اور کونچوں پر اسی جذبے کے تحت ہاتھ پھیرا ہو جس کی ترغیب ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دی ہے جس سے مروی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان گھوڑوں کی کونچیں کھول دیں اور ان کی گردنیں اڑا دیں اور فرمایا کہ یہ گھوڑے دوبارہ مجھے اپنے رب کی یاد سے غافل نہ کر پائیں۔

پہلی تاویل زیادہ صحیح ہے اور دوسری تاویل کی بھی گنجائش ہے۔ جن حضرات نے آیت کی دوسری تاویل کی ہے انھوں نے اس کے ذریعہ گھوڑوں کے گوشت کی اباحت پر استدلال کیا ہے کیونکہ حضرت سلیمان علیہ السلام ان گھوڑوں کو یونہی ضائع نہیں کر سکتے تھے انھوں نے ان کے گوشت سے فائدہ ضرور اٹھایا ہوگا۔ لیکن یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہو اور حضرت سلیمان نے انھیں تلف کر کے اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی بندگی کا اظہار کیا ہو اور اللہ کے حکم کی تنفیذ میں ہی انھیں فائدہ نظر آیا ہو۔

انھوں نے کسی اور چیز کو مد نظر نہ رکھا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ان گھوڑوں کو مار سکتا

تھا اور لوگوں کو ان کے کھانے سے منع کر سکتا تھا اس لیے یہ ممکن ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے انھیں تلف کر کے اور بعد میں ان کے گوشت سے فائدہ اٹھانے کی ممانعت کر کے اللہ کا حکم بجا لایا ہو۔

حضرت ایوبؑ کا اپنی قسم نہ توڑنے کا حیلہ

قول باری ہے (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ۔ اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لے لو اور اس سے مارو اور اپنی قسم نہ توڑو) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام کی بیوی کو ابلیس نے کہا تھا۔ اگر میں انھیں شفا دے دوں تو تم مجھ سے یہ کہنا کہ تم نے شفا دی ہے۔" بیوی نے یہ بات حضرت ایوب کو بتا دی جسے سن کر آپ کو غصہ آیا اور آپ نے قسم کھا لی کہ اگر اللہ مجھے شفا دے گا تو میں تمھیں سو کوڑے لگاؤں گا۔ پھر آپ نے سو کے قریب سنمت شاخ کے اوپر نکلنے والی باریک ٹہنیاں لیں ان کا مٹھا بنایا اور اس سے ایک دفعہ بیوی کے جسم پر ضرب لگائی ان باریک ٹہنیوں کو شماریخ کہا جاتا ہے۔

عطا کا قول ہے کہ تمام لوگوں کے لیے بھی یہی حکم ہے۔ ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے ایک شاخ لی جس میں ننانوے مزید شاخیں تھیں اور اس شاخ کو ملا کر کل سو لکڑیاں ہو گئیں اور اس شاخ سے اپنی بیوی کو ایک ضرب لگائی، اس کی وجہ یہ تھی کہ شیطان نے بیوی کو اس بات پر تیار کیا تھا کہ وہ اپنے شوہر سے کہیں کہ وہ فلاں فلاں کلمات اپنی زبان سے کہیں۔ چنانچہ بیوی نے ان سے یہ کلمات اپنی زبان سے ادا کرنے کے لیے کہا جسے سن کر حضرت ایوبؑ نے بیوی کی پٹائی کی قسم کھا لی۔ چنانچہ آپ نے اپنی قسم پوری کرنے اور بیوی کی پٹائی میں تخفیف کرنے کی خاطر اس شاخ سے ان کے جسم پر ایک ضرب لگا دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو دس چھڑی مارنے کی قسم کھا لے اور پھر دس چھڑیاں جمع کر کے ایک دفعہ اسے ضرب لگائے تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی بشرطیکہ دس چھڑیاں پوری کی پوری لگ جائیں۔ کیونکہ قول باری ہے (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ) ضغث ایک مٹھے لکڑی یا کوڑے یا نرم شاخوں وغیرہ کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ قسم کھانے والا جب یہ کرے گا اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ قول باری ہے (وَلَا تَحْنَثْ)

آرائے ائمہ

اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ اگر قسم کھانے والا ایک مٹھے سے ایک دفعہ ضرب لگانے کا جبکہ مٹھے کی ہر لکڑی وغیرہ اسے لگ جائے تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔ امام مالک اور لیث کا قول ہے کہ اس کی قسم پوری نہیں ہوگی۔ لیکن ان کا یہ قول کتاب اللہ کے خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ قسم کھانے والا اگر اس طرح کرے گا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

مجاہد سے مروی ہے کہ یہ طریق کار صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے لیے مخصوص تھا جبکہ عطاء کا قول ہے کہ یہ تمام لوگوں کے لیے ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلے قول کی صحت پر آیت کی دلالت دو وجوہ سے واضح ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ جو شخص یہ طریق کار اختیار کرے گا وہ اپنی مشروط تعداد کے ساتھ ضارب یعنی ضرب لگانے والا کہلائے گا اور یہ بات اس کی قسم پوری ہو جانے کی مقتضی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص حانث نہیں ہوگا کیونکہ قول باری ہے (وَلَا تَحْنَثْ)۔ جو حضرات امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ آیت میں مذکورہ طریق کار صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے لیے مخصوص تھا اس لیے کہ قول باری ہے (فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ) جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوب سے حنث کو ساقط کر دیا تو ان کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی جس پر کفارہ لازم ہو گیا تھا اور اس نے یہ کفارہ ادا کر دیا تھا یا اس شخص کی طرح جس نے کسی چیز کی قسم ہی نہیں کھائی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ استدلال ظاہری طور پر ساقط اور بے معنی ہے۔ کوئی سمجھدار آدمی اس قسم کا استدلال نہیں کر سکتا کیونکہ اس میں نہ صرف تناقض اور استحالہ ہے بلکہ یہ ظاہر کتاب کے بھی خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ قسم کھانے والا جب یہ کر لے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

قسم کے اندر دو باتیں ہوتی ہیں۔ قسم کا پورا ہونا یا اس کا ٹوٹ جانا۔ جب اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ ایسا شخص حانث نہیں ہوتا تو گویا اس نے یہ بتا دیا کہ اس کی قسم پوری ہو گئی کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری بات نہیں ہوتی۔ اس استدلال کے تناقض اور استحالہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ استدلال اس امر کا موجب ہے کہ جو شخص اپنی قسم اس طرح پوری کر لے کہ جس چیز کی اس نے قسم کھائی تھی اسے کر گزرے تو اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جس پر مستدل کے بقول حنث کے سقوط کی بنا پر کفارہ واجب

ہو گیا ہو۔ اگر یہ طریق کار حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ خاص ہوتا اور اس کی حیثیت ایک عبادت کی ہوتی جس کا بجا لانا صرف ان کی ذات تک محدود ہوتا اور دوسرے اس میں شریک نہ ہوتے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کو چاہیے تھا کہ حضرت ایوبؑ سے حنث کو ساقط کر دیتا اور ان پر کوئی چیز لازم نہ کرتا خواہ انھوں نے اپنی بیوی کو ضرب نہ بھی لگائی ہوتی۔

اس صورت میں بیوی کو ضرب لگانے کے حکم الٰہی کے کوئی معنی نہ ہوتے کیونکہ ضرب لگا کر بھی حضرت ایوب اپنی قسم پوری کرنے والے نہ ہوتے۔ اس مستدل کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اختیار حاصل ہے کہ وہ مختلف اوقات میں جس کو امر تعبدی کے طور پر جو حکم دینا چاہے دے سکتا ہے چنانچہ زانی کو ضرب لگانے کا جو حکم ہمیں ملا ہے اس کے متعلق اس مستدل کا قول ہے کہ اگر اسے نرم شاخوں کے مٹھے سے ایک ضرب لگائی جائے تو یہ حد نہیں کہلائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر زانی کو نرم شاخوں کے مُٹھے سے ضرب لگائی جائے تو اس صورت میں اس کا جواز نہیں ہوگا۔ جب زانی صحت مند اور تندرست ہو لیکن اگر بیمار ہو تو اس کا جواز ہوگا بشرطیکہ اس کی جان کو خطرہ ہو۔ کیونکہ زانی کے صحت مند ہونے کی صورت میں اگر ان نرم شاخوں سے علیحدہ علیحدہ اسے ضرب لگائی جاتی تو یہ جائز نہ ہوتی اور اگر کچھ کوڑے اکٹھے کر لیے جاتے اور ان سے اسے ضرب لگائی جاتی اور ہر کوڑا اسے لگ جاتا تو اس صورت میں گنتی پوری کرنے کے لیے ان ہی کوڑوں کے ذریعے اس پر ضرب کا اعادہ کیا جاتا اور اگر کوڑے پہلے ہی سے اکٹھے ہوتے تو جمع اور تفریق کی حالت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

لیکن بیماری کی حالت میں یہ جائز ہے کہ نرم شاخوں یا تازیانوں کی ضرب پر اقتصار کر لیا جائے اس صورت میں انھیں اکٹھا کر کے ایک ضرب لگانا جائز ہے۔ اس بارے میں ایک روایت بھی موجود ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن سعید الہمدانی نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں یونس نے ابن شہاب سے، انھیں ابوامامہ بن سہل بن حنیف نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک انصاری صحابی سے کہ ایک انصاری شخص بیمار پڑ گئے اور ہڈیوں کا ڈھانچہ بن گئے، اتفاق سے ایک لونڈی کسی کام سے ان کے پاس گئی۔ اسے دیکھ کر ان پر شہوت کا غلبہ ہو گیا اور اس کے ساتھ بدکاری کے مرتکب ہو گئے۔

جب ان کی برادری کے لوگ ان کی عیادت کو آئے تو انھوں نے ان لوگوں کو ساری بات بتا دی اور یہ بھی کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر فتویٰ پوچھیں۔ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس

کا تذکرہ کیا اور یہ بھی عرض کیا اسے جو کمزوری اور بیماری لاحق ہے وہ ہمیں کسی میں نظر نہیں آئی اگر ہم اسے آپ کے پاس اٹھا کر لائیں تو اس کی ہڈیاں الگ الگ ہو جائیں وہ تو ہڈیوں کا ڈھانچہ ہے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ نے حکم دیا کہ سو شمار یخ یعنی سخت شاخ پتے نکلنے والی باریک اور نرم شاخیں لی جائیں اور ان سے اس کے جسم پر صرف ایک ضرب لگا دی جائے۔

اسے بکیر بن عبداللہ بن الاشج نے ابوامامہ بن سہل سے، اور انھوں نے سعید بن سعد سے روایت کی ہے اس میں الفاظ یہ ہیں "ایک عثکال (کھجور کا گچھا) لے لو جس میں سو تیلی اور نرم شاخیں ہوں اور اس سے ایک دفعہ مارو" چنانچہ لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ اس شخص کا نام سعید بن سعد بن عبادہ تھا، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تھا۔ ابوامامہ بن سہل بن حنیف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں پیدا ہوئے تھے۔

فصل

شوہر تادیب کے طور پر بیوی کی پٹائی کر سکتا ہے

آیت زیر بحث میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ شوہر تادیب کے طور پر اپنی بیوی کی پٹائی کر سکتا ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت ایوب علیہ السلام اپنی بیوی کو مارنے کی قسم نہ کھاتے اور ان کی پٹائی نہ کرتے۔ نیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس حلف کی بنا پر انہیں اپنی بیوی کو ضرب لگانے کا حکم نہ دیا جاتا۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کی پٹائی کی اباحت کا جو حکم بیان کیا ہے وہ اس صورت میں ہے جب عورت کی طرف سے سرکشی اور نفرت کا اظہار ہو چنانچہ ارشاد ہے (وَاللّٰتِی تَخَافُوْنَ نُشُوْزَھُنَّ اور وہ عورتیں جن کی سرکشی اور نفرت کا تمہیں خوف ہو) تا قول باری (وَاضْرِبُوْھُنَّ اور ان کی پٹائی کرو) حضرت ایوب علیہ السلام کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی کو ان کی پٹائی تادیب کی بنا پر تھی۔ بیوی کی طرف سے سرکشی اور نفرت کے اظہار کی بنا پر نہیں تھی۔

قول باری (اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ مرد عورتوں پر قوام ہیں) کے سلسلے میں جس واقعہ کی روایت ہے اس کی دلالت بھی حضرت ایوب علیہ السلام کے واقعہ کی دلالت کی طرح ہے کیونکہ یہ روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی بیوی کو ایک طمانچہ مار دیا۔ بیوی کے رشتہ داروں نے قصاص لینے کا ارادہ کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت (اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ) تا آخر آیت نازل فرمائی۔

آیت میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ ایک شخص کسی چیز کی قسم کھا لے اور اس میں استثنار نہ کرے۔ حضرت ایوبؑ نے قسم کھائی تھی اور اپنی قسم میں کوئی استثناء نہیں کیا تھا اس کی نظیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں موجود ہے۔ اشعریین نے آپ سے سواری کے لیے جانور مانگے۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا: بخدا! میں تمہیں سواری کے لیے جانور نہیں دوں گا۔" آپ نے اپنی قسم میں استثنار نہیں کیا۔

پھر اس کے بعد انھیں جانور دے دیے اور فرمایا: ''جو شخص کسی بات کی قسم کھا لے اور پھر اسے دوسری بات بہتر نظر آئے تو اسے چاہیے کہ دوسری بات اختیار کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔

آیت میں یہ دلیل موجود ہے کہ جو شخص کسی چیز کی قسم کھا لے اور پھر اسے دوسری بات بہتر نظر آئے اور جس چیز کی اس نے قسم کھائی تھی وہ کر ڈالے تو اس پر کفارہ لازم آئے گا۔ اس لیے کہ اس صورت میں اگر کفارہ لازم نہ ہوتا تو حضرت ایوب علیہ السلام اس بات کو چھوڑ دیتے جس کی انھوں نے قسم کھائی تھی۔

اور انھیں اپنی بیوی کو سینکوں کے مٹھے سے مارنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کے خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا بہتر کام کرلے تو اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت بھی ہے کہ ''جو شخص کسی چیز کی قسم کھا لے اور دوسری چیز اسے بہتر نظر آئے تو بہتر چیز کو اختیار کرلے اور یہی اس کی قسم کا کفارہ ہوگا''۔

آیت میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ تعزیری سزا حد کی سزا سے متجاوز ہو سکتی ہے کیونکہ حضرت ایوبؑ کے واقعہ میں ذکر ہے کہ آپ نے بیوی کو سو چھڑیاں مارنے کی قسم کھائی تھی اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی قسم پوری کرنے کا حکم دیا۔ تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من بلغ حداً فی غیر حد فھو من المعتدین۔ جو شخص حد کی سزا کے سوا کسی کو سزا دینے میں حد کی سزا تک پہنچ جائے وہ حد سے تجاوز کرنے والا شمار ہوگا)

آیت میں یہ دلیل موجود ہے کہ قسم اگر مطلق ہو یعنی اس میں وقت کا ذکر نہ ہو تو اسے مہلت پر محمول کیا جائے گا، علی الفور کے معنوں پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ واضح ہے کہ حضرت ایوبؑ نے صحتیابی کے فوراً بعد اپنی بیوی کو نہیں پیٹا تھا۔ اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ جو شخص اپنے غلام کی پٹائی کی قسم کھا لے وہ اسی صورت میں اپنی قسم پوری کرے گا جب غلام کی پٹائی اپنے ہاتھوں سے کرے گا کیونکہ قول باری ہے (وَ خُذْ بِیَدِكَ ضِغْثًا) تاہم ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص اپنے ہاتھوں سے خود پٹائی نہ کر سکتا ہو اگر وہ کسی اور سے پٹائی کے لیے کہے تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرف اور دستور یہی ہے۔ آیت میں یہ دلیل بھی ہے کہ قسم کے اندر استثناء اس وقت درست ہوتا ہے جب وہ قسم کے ساتھ متصل ہو۔ کیونکہ اگر استثناء وقفہ کے بعد درست ہوتا تو حضرت ایوبؑ کو استثناء کا حکم دیا جاتا یا بیوی کی پٹائی کا حکم نہ دیا جاتا۔

آیت میں یہ دلیل بھی ہے کہ ایک جائز فعل کو اختیار کرنے اور اپنی ذات سے یا کسی اور سے تکلیف دہ بات کو دور کرنے کے لیے حیلہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوبؑ کو سینکوں کے مٹھے سے اپنی بیوی کو مارنے کا حکم دیا تاکہ اس طرح وہ اپنی قسم پوری کرلیں اور بیوی کو زیادہ تکلیف بھی نہ پہنچے۔

سورۃ الزمر

نسلِ انسانی کا منبع ایک ہی جان تھی

قول باری ہے (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا اس نے تم لوگوں کو ایک ذات سے پیدا کیا پھر اسی سے اس کا جوڑا بنایا) حرف "ثُمَّ" کلام کے صلہ کی طرف راجع ہے۔ گویا یوں فرمایا "خلقکم من نفس واحدۃ ثم اخبرکم انہ جعل منہا زوجہا (اس نے تم لوگوں کو ایک ذات سے پیدا کیا اور پھر تمہیں یہ بتایا کہ اس نے اس کا جوڑا بنایا) اس لیے کہ ترتیب کے معنی کی بنیاد پر اسے اولاد آدم کی طرف راجع کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اولاد سے پہلے والدین کا وجود ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (ثُمَّ اللّٰهُ شَهِيدٌ عَلٰى مَا يَفْعَلُوْنَ۔ پھر اللہ اس پر گواہ ہے جو یہ کرتے ہیں) اسی طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتَابَ تَمَامًا) اور اسی طرح کی دوسری آیات۔

سُورۃُ المُؤمن

ہامان کی تعمیر کردہ عمارت

قول باری ہے (یَا ھَامَانُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا۔ اے ہامان! میرے لیے ایک بلند عمارت بنوا) سفیان نے منصور سے اور انھوں نے ابراہیم سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ہامان نے اینٹوں کی عمارت بنوائی جبکہ لوگ اینٹوں کی عمارت کو ناپسند کرتے تھے وہ انھیں مقبروں میں استعمال کرتے تھے۔

دعا ہی عبادت ہے۔

قول باری ہے (وَقَالَ رَبُّکُمُ ادْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ۔ اور تمھارے رب نے کہا ہے کہ مجھے پکارو میں تمھاری درخواست قبول کروں گا) سفیان ثوری نے اعمش اور منصور سے انھوں نے یسیع الکندی سے اور انھوں نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اِنَّ الدعاء ھو العبادۃ دعا ہی عبادت ہے) پھر آپ نے درج بالا آیت تلاوت فرمائی۔

قیامت سے پہلے بھی عذاب ہے

قول باری ہے (اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْھَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا۔ وہ لوگ صبح و شام آگ پر پیش کیے جاتے ہیں) یہ آیت عذاب قبر پر دلالت کرتی ہے کیونکہ قول باری ہے (وَیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَۃُ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ۔ اور جس روز قیامت قائم ہوگی (یہ کہا جائے گا) اہل فرعون کو شدید ترین عذاب میں داخل کر دو) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت زیر بحث میں وہ عذاب مراد ہے جو قیامت سے پہلے انھیں دیا جائے گا۔

سُورَةُ حٰمٓ السَّجْدَة

دعوت الی اللہ فرض ہے

قول باری ہے (وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا اِلَی اللّٰہِ وَعَمِلَ صَالِحًا۔ اور اس سے بہتر بات کس کی ہے جو دوسروں کو اللہ کی طرف بلائے اور خود بھی نیک عمل کرے) اس میں یہ بیان ہے کہ یہی بات سب سے بہتر ہے۔ اس کے ذریعے اس امر پر دلالت ہو رہی ہے کہ اللہ کی طرف بلانے کی فرضیت لازم ہے۔ کیونکہ نفل کا فرض سے بہتر ہونا کسی طرح درست نہیں ہے۔ اگر اللہ کی طرف بلانا فرض نہ ہوتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے بہترین قرار دیا ہے تو یہ اس امر کا مقتضی ہوتا کہ نفل کو فرض سے بہتر قرار دیا جائے حالانکہ یہ امر ممتنع ہے۔

راہ خدا میں استقامت قیامت کو کام آئے گی

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا۔ بے شک جن لوگوں نے کہا کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے پھر وہ اس پر قائم رہے) تا آخر آیت۔ ایک قول کے مطابق موت کے وقت فرشتے ان پر نازل ہوں گے اور کہیں گے کہ جس منزل کی طرف تم جا رہے ہو اس سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔" اللہ تعالیٰ ان کا خوف دور کر دے گا۔ فرشتے پھر کہیں گے " دنیا اور دنیا والوں پر غم نہ کرو۔" اللہ تعالیٰ ان کا خوف دور کر دے گا۔ فرشتے مزید کہیں گے "تمہیں جنت کی بشارت ہو۔" زید بن اسلم سے بھی یہی روایت ہے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ فرشتے ان سے یہ بات قبر سے نکل کر میدان قیامت میں کھڑے ہونے کے وقت کہیں گے، جب وہ اہوال قیامت کا مشاہدہ کریں گے تو فرشتے ان سے کہیں گے "نہ ڈرو اور نہ غم کرو، یہ ہولناکیاں تمہارے لیے نہیں ہیں۔ یہ دوسروں کے لیے ہیں۔" فرشتے ان سے یہ بھی کہیں گے "دنیاوی زندگی میں ہم تمہارے دوست اور رفیق رہے" پھر فرشتے ان سے جدا نہیں ہوں گے تاکہ ان کی

مانوسیت ختم نہ ہو یہاں تک کہ یہ لوگ جنت میں داخل ہو جائیں گے۔

ابوالعالیہ نے درج بالا قول باری کی تفسیر میں کہا ہے کہ جن لوگوں نے اللہ کے لیے دین کو خالص کر لیا نہ عمل کو بھی اور دعوت الی اللہ کو بھی۔"

ترک تعلق بھی بطریق احسن ہو

قول باری ہے (اِدْفَعْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَكَ وَبَیْنَهٗ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ۔ آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیے تو پھر یہ ہو گا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے) بعض اہل علم کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دشمن کا ذکر کیا اور پھر اس کے متعلق ایک تدبیر بتائی کہ اس پر عمل کیا جائے یہاں تک کہ اس کی دشمنی زائل ہو جائے اور وہ ایسا بن جائے جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہوا (اِدْفَعْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ) تا آخر آیت۔ انھوں نے مزید کہا کہ بعض دفعہ تمھارا سامنا کسی ایسے شخص سے ہو جاتا ہے جو اپنے دل میں تمھارے خلاف دشمنی اور کینہ چھپائے ہوئے ہو تم اسے سلام کرنے میں پہل کر دو یا اس کے سامنے اپنے چہرے پر مسکراہٹ طاری کر دو تو اس کا دل نرم پڑ جائے گا اور اس کا سینہ تمھاری دشمنی سے پاک ہو جائے گا۔

انھوں نے مزید کہا کہ اللہ تعالیٰ نے حاسد کا ذکر کیا ہے اسے یہ معلوم تھا کہ اس کی دوستی حاصل کرنے، اس کے غصے پر قابو پانے اور اس کا کینہ دور کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی تدبیر اور حیلہ نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) تا قول باری (وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ اِذَا حَسَدَ) اس لیے اس نے حاسد سے اس کی پناہ میں آنے کا حکم دیا کیونکہ اسے معلوم تھا کہ حاسد کو راضی کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی تدبیر نہیں ہے۔

یہاں مقام سجدہ کونسا ہے؟

قول باری ہے (وَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَهُنَّ اِنْ كُنْتُمْ اِیَّاهُ تَعْبُدُوْنَ اور صرف اللہ کے لیے سجدہ کرو جس نے ان سب کو پیدا کیا اگر تم واقعی اس کے پرستار ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سورت میں مقام سجدہ کے بارے میں اختلاف رائے ہے حضرت ابن عباس، مسروق اور قتادہ سے مروی ہے کہ قول باری (وَهُمْ لَا یَسْئَمُوْنَ۔ اور وہ اکتاتے نہیں)

مقام سجدہ ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کے اصحاب، حسن اور ابو عبدالرحمان سے مروی ہے کہ قول باری (ان کنتم ایاہ تعبدون) مقام سجدہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بہتر صورت تو یہی ہے کہ دونوں آیتوں کا اختتام مقام سجدہ قرار دیا جائے کیونکہ سلسلۂ کلام کا اختتام وہیں جاکر ہوتا ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ جب سلف کا کسی مسئلے میں اختلاف ہو جائے تو دو باتوں میں سے جو آخری بات ہو اس پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ کیونکہ آخری بات پر عمل کرنے پر سب کا اتفاق ہوتا ہے اور پہلی بات کے جواز میں اختلاف ہوتا ہے۔

قرآن کا ترجمہ غیر زبان میں جائز ہے

قول باری ہے (ولو جعلناہ اعجمیا لقالوا لولا فصلت ایاتہ۔ اور اگر ہم اسے عجمی قرآن بناتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں صاف صاف کیوں نہیں بیان کی گئیں) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ قرآن کو عجمی بنانا چاہتا تو یہ عجمی ہوتا یعنی اس صورت میں قرآن عجمی ہوتا۔ قرآن اس لیے عربی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے عربی زبان میں نازل فرمایا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کو کسی عجمی زبان میں ترجمہ کرنا اسے قرآن ہونے کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

سورۂ حٰمٓ عٓسٓقٓ

نری طلب دُنیا، اجرِ آخرت سے محرومی ہے

قول باری ہے (مَنْ کَانَ یُرِیْدُ حَرْثَ الدُّنْیَا نُؤْتِہٖ مِنْھَا وَمَا لَہٗ فِی الْاٰخِرَۃِ مِنْ نَّصِیْبٍ۔ اور جو کوئی دنیا کی کھیتی کا طالب ہے ہم اسے کچھ دنیا میں سے دیں گے اور آخرت میں اس کا کچھ حصہ نہ ہوگا) آیت میں اس کام کے لیے اجرت پر کسی کو رکھنے کے بطلان پر دلالت موجود ہے جس کی انجام دہی صرف تقربِ الٰہی کی بنیاد پر ہوتی ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ جو شخص دنیا کی کھیتی کا طالب ہوتا ہے آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، اس بنا پر وہ کام تقربِ الٰہی اور عبادت کے دائرے سے خارج ہو جائے گا۔ اس لیے اس کا جواز باقی نہیں رہے گا۔

محبت برائے قرابت

قول باری ہے (قُلْ لَّآ اَسْئَلُکُمْ عَلَیْہِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّۃَ فِی الْقُرْبٰی۔ آپ کہہ دیجیے کہ میں تم سے کوئی معاوضہ نہیں طلب کرتا، ہاں رشتہ داری کی محبت ہو) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ "مگر یہ کہ تم مجھ سے اس بنا پر محبت رکھو کہ تمہارے ساتھ میری رشتہ داری اور قرابت ہے۔" ان حضرات کا قول ہے کہ قریش کے تمام خاندانوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان قرابت تھی۔ علی بن الحسین اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ "مگر یہ کہ تم میرے قرابت داروں سے محبت رکھو۔" حسن کا قول ہے "مگر یہ کہ عمل صالح کے ذریعے تم اللہ تعالیٰ کا قرب اور اس کی دوستی حاصل کرو۔"

باہمی مشاورت کی اہمیت

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّھِمْ وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ۔ اور جن لوگوں نے اپنے پروردگار کا حکم مانا اور نماز کی پابندی کی اور ان کا ہر اہم کام باہمی مشورہ سے ہوتا ہے) یہ قول باری باہمی مشورہ کی عظمت اور اس کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے

کیونکہ ایمان اور اقامت صلوٰۃ کے ساتھ اس کا ذکر ہوا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہم باہمی مشورہ پر مامور ہیں۔

انتقام لینا کب جائز ہوتا ہے؟

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ اور وہ ایسے ہیں کہ جب ان پر ظلم واقع ہوتا ہے تو وہ (برابر کا) بدلہ لے لیتے ہیں) ابراہیم نخعی سے آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ لوگ مسلمانوں کے لیے اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ وہ اپنے آپ کو دبا کر اور عاجز بنا کر رکھیں جس کی بنا پر فاسق و فاجر لوگوں کو ان کے خلاف جرأت دکھلانے کا موقعہ مل جائے۔

سدی کا قول ہے کہ (هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ) کا مفہوم یہ ہے کہ وہ لوگ ان لوگوں سے بدلہ لے لیتے ہیں جو ان پر ظلم کرتے ہیں لیکن وہ ان کے ساتھ زیادتی نہیں کرتے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں کئی مقامات پر ہمیں اس بات کی ترغیب دی ہے کہ ہم لوگوں پر اپنے حقوق کو معاف کر دیں۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى۔ اور تمہارا معاف کر دینا تقویٰ سے زیادہ قریب ہے)

قصاص کے سلسلے میں ارشاد ہے (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ۔ جو شخص قصاص کا صدقہ کر دے گا اس کے لیے یہ بات کفارہ بن جائے گی) نیز ارشاد ہے (وَلْيَعْفُوْا وَلْيَصْفَحُوْا اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ۔ انھیں چاہیے کہ عفو اور درگزر سے کام لیں۔ کیا تمھیں یہ بات پسند نہیں کہ اللہ تمھارے گناہوں کی بخشش کرے) ان آیات کے احکام ثابت ہیں منسوخ نہیں ہوئے۔

قول باری (وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ) ظاہری طور پر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس موقعہ پر بدلہ لینا افضل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کو اللہ تعالیٰ کا حکم ماننے اور نماز کی پابندی کے ساتھ مقرون کر دیا ہے۔

اسے اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس کا ذکر ابراہیم نخعی نے کیا ہے کہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ مسلمان اپنے آپ کو اس طرح دبا کر اور عاجز بنا کر رکھیں کہ فاسق و فاجر لوگوں کو ان کے خلاف جرأت دکھلانے کا موقع مل جائے۔ اس لیے بدلہ لینے کا موقعہ وہ ہے جب ایک شخص ظلم و زیادتی کرے اور پھر اس پر نادم ہونے کی بجائے اصرار کرے۔

عفو و درگزر کا موقعہ وہ ہے جب ظلم و زیادتی کرنے والا اپنے فعل پر پشیمان ہو اور آئندہ ایسی

حرکت کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے بعد فرمایا (وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ اور جو اپنے اوپر ظلم ہونے کے بعد (برابر کا) بدلہ لے تو ایسے لوگوں پر کوئی گرفت نہیں) آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس میں بدلہ لینے کی اباحت کر دی گئی ہے بدلہ لینے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

اس کے ساتھ ہی یہ ارشاد ہے (وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ اور جو شخص صبر کرے اور معاف کر دے یہ البتہ بڑے ہمت کے کاموں میں سے ہے) اس ارشاد کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب ظلم و زیادتی کرنے والا اپنے فعل پر اصرار نہ کرتا ہو۔ ایسے موقعہ پر اسے معاف کر دینا بہتر ہوگا لیکن ظلم و تعدی پر اصرار کرنے والے سے بدلہ لینا افضل ہے کیونکہ اس پر ماقبل کی آیت دلالت کر رہی ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے قول باری (وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ) کی تفسیر میں روایت کی ہے۔ یہ بات اس صورت میں ہوگی جب لوگوں کے درمیان قصاص کا معاملہ درپیش ہو لیکن اگر کوئی شخص تم پر ظلم کرے تو تمھارے لیے اس پر ظلم کرنا حلال نہیں ہوگا۔

سُورَةُ الزُّخْرُفِ

سواری پر سوار ہوتے وقت بسم اللہ پڑھنے کا بیان

قول باری ہے (لِتَسْتَوُوا عَلٰی ظُهُوْرِهٖ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ اِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ تاکہ تم ان کی پشت پر جم کر بیٹھو پھر جب تم اس پر جم کر بیٹھ چکو تو اپنے پروردگار کی اس نعمت کو یاد کرو)

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے ابواسحاق سے اور انھوں نے علی بن ربیعہ سے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کو سواری پر سوار ہوتے دیکھا تھا۔ جب انھوں نے اپنا پاؤں رکاب میں رکھا تو بسم اللہ کہا۔ جب پوری طرح جم کر بیٹھ گئے تو الحمد للہ کہا۔ پھر یہ آیت پڑھی (سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهٗ مُقْرِنِیْنَ پاک ہے وہ ذات جس نے ہمارے لیے اسے مسخر کر دیا اور ہم اسے قابو کرنے والے نہیں تھے)

پھر تین دفعہ الحمد للہ اور تین دفعہ اللہ اکبر کہنے کے بعد فرمایا "لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ ظلمت نفسی فَاغْفِرْ لِیْ فَاِنَّهٗ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اَنْتَ" (تیرے سوا کوئی معبود نہیں میں نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے تو مجھے بخش دے کیونکہ تیرے سوا کوئی اور گناہوں کو نہیں بخش سکتا) یہ کہہ کر حضرت علیؓ ہنس پڑے لوگوں نے عرض کیا امیر المومنین! آپ کو ہنسی کیوں آئی؟

حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا" جو کچھ ابھی میں نے کیا ہے اور کہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اسی طرح کرتے اور کہتے دیکھا ہے" آپ سے بھی یہی دریافت کیا گیا تھا۔ "اللہ کے نبی! آپ کو ہنسی کیوں آئی؟" آپؐ نے جواب میں فرمایا تھا" بندے کا معاملہ عجیب ہے یا یوں فرمایا، بندہ جب کہتا ہے کہ لا الٰہ الا انت ظلمت نفسی فاغفرلی انہ لا یغفر الذنوب الا انت" تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے سوا گناہوں کو اور کوئی معاف نہیں کر سکتا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی۔ انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے ابوطاؤس سے انھوں نے اپنے والد سے کہ وہ جب سواری پر سوار ہوتے تو بسم اللہ پڑھتے پھر یہ کہتے "ھذا منك وفضلك علينا، الحمد لله ربنا" (یہ تیرا عطیہ ہے اور ہم پر یہ تیرا افضل ہے تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو ہمارا رب ہے) پھر کہتے (سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ)

حاتم بن اسماعیل نے جعفر سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (علی ذروۃ سنام کل بعیر شیطان فاذا رکبتموھا فقولوا کما امرکم اللہ سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ" ہر اونٹ کے کوہان کی چوٹی پر شیطان ہوتا ہے اس لیے جب تم اس پر سوار ہو تو اس طرح کہو جس طرح اللہ نے تمھیں حکم دیا ہے یعنی سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ"۔

سفیان سے مروی ہے، انھوں نے منصور سے اور انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے ابو معمر سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا" جب کوئی شخص جانور پر سوار ہوتا ہے اور اس وقت اللہ کا نام نہیں لیتا ہے تو شیطان اس کے پیچھے سوار ہو جاتا ہے پھر اس سے گانا گانے کے لیے کہتا ہے۔ اگر وہ اچھی طرح گا نہیں سکتا تو اس سے تمنا کرنے کے لیے کہتا ہے"۔

عورتوں کے لیے زیورات پہننے کی اباحت کا بیان

ابوالعالیہ اور مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو سونا پہننے کی اجازت دی ہے پھر انھوں نے یہ آیت تلاوت کی (اَوَمَنْ یُّنَشَّؤُا فِی الْحِلْیَةِ تو کیا جو زیورات میں پرورش پائے) نافع نے سعید سے، انھوں نے ابوہند سے اور انھوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لبس الحریر والذهب حرام علی ذکور امتی حلال لاناثها میری امت کے مردوں پر ریشم اور سونا پہننا حرام ہے اور عورتوں پر حلال ہے۔

شریک نے عباس بن ذریح سے، انھوں نے النخعی سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت یہ فرماتے ہوئے سنا تھا جب آپ حضرت اسامہ کے چہرے پر لگے ہوئے زخم سے خون چوس چوس کر اس کی کلی کر رہے تھے "کہ اسامہ لڑکی ہوتے تو ہم انھیں زیورات پہناتے، اسامہ اگر لڑکی ہوتے تو ہم انھیں کپڑے پہناتے" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہ کی حیثیت لوگوں کی نظروں میں بڑھانے کے لیے یہ فرمایا تھا۔

عمرو بن شعیب کی روایت میں جو انھوں نے اپنے والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کی ہے یہ ذکر ہے کہ آپ نے دو عورتوں کو دیکھا جنھوں نے سونے کے کنگن پہن رکھے تھے اور فرمایا (اتحبان ان یسورکما اللہ باسورة من نار کیا تمھیں یہ پسند ہے کہ اللہ تعالیٰ تمھیں آگ کے کنگن پہنا دے) انھوں نے نفی میں اس کا جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (فادیا حق هذا، پھر اس کا حق ادا کرو) یعنی زکوٰۃ نکالو۔

حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ اگر زیورات کی زکوٰۃ نکال دی جائے تو انھیں پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰؓ کو یہ لکھا کہ اپنے علاقے کے مسلمانوں کی عورتوں کو زیورات کی زکوٰۃ نکالنے کے لیے کہو۔

امام ابوحنیفہ نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بہنوں کو سونے کے زیورات پہنائے تھے۔ نیز حضرت ابن عمرؓ نے بھی اپنی بیٹیوں کو سونا پہنایا تھا۔

خصیف نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ جب ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سونا پہننے سے منع فرمادیا تو ہم نے عرض کیا۔"اللہ کے رسولؐ! کیا ہم مشک کے ساتھ سونے کے اجزا نہ ملالیا کریں"۔ آپ نے فرمایا "تم اسے چاندی کے ساتھ کیوں نہیں ملالیتیں اور پھر زعفران کے اندر اسے لت پت کرلو تو یہ سونے کی طرح ہوجائے گا"۔

جریر نے مطرف سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ ایک عورت آئی اور کہنے لگی "اللہ کے رسولؐ! یہ سونے کے دو کنگن ہیں"۔ آپ نے فرمایا "یہ آگ کے دو کنگن ہیں"۔ اس نے پھر عرض کیا "سونے کی دو بالیاں ہیں"۔ آپ نے پھر فرمایا "یہ آگ کی دو بالیاں ہیں"۔ اس نے پھر کہا "سونے کا ایک ہار ہے"۔ آپ نے جواب دیا: "یہ آگ کا ایک ہار ہے"۔

عورت نے عرض کیا: اللہ کے رسولؐ! عورت اگر اپنے شوہر کے لیے زیورات وغیرہ پہن کر بناؤ سنگھار نہ کرے تو وہ اس کی نظروں میں بے وقعت ہوکر رہ جاتی ہے"۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: "تمھارے لیے اس میں کیا رکاوٹ ہے کہ تم چاندی کی دو بالیاں بنالو اور پھر انھیں عنبر یعنی مشک یا زعفران سے رنگ دو، وہ سونے کی بالیاں جیسی نظر آئیں گی"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیورات پہننے کی اباحت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے جو روایات منقول ہیں وہ ممانعت کی روایات سے زیادہ واضح اور زیادہ مشہور ہیں اسی طرح آیت کی بھی یہی دلالت ہے کہ عورتوں کے لیے زیورات کی اباحت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے زمانے سے لے کر آج تک عورتوں کے لیے زیورات پہننے کی اباحت کی روایتیں استفاضہ کی حد کو پہنچ گئی ہیں اور کسی نے اس پر نکیر بھی نہیں کی۔ اس لیے اخبار آحاد کے ذریعے ان روایات پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔

نظریۂ جبر کی تردید

قول باری ہے وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ اِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُوْنَ۔ اور کہتے ہیں کہ اگر رحمٰن کو یہی منظور ہوتا تو ہم فرشتوں کی پرستش

ہی نکر نے انھیں اس بارے میں کوئی علم نہیں ہے یہ محض اٹکل سے کام لے رہے ہیں) یعنی کا فر کہتے ہیں کہ اگر خدا کو منظور رہوتا تو ہم نہ بتوں کی اور نہ ہی فرشتوں کی پرستش کرتے۔ ہم نے ان کی پرستش صرف اس لیے کی ہے کہ خدا کو ہم سے یہی منظور تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کی تکذیب کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ لوگ محض اٹکل سے کام لے رہے ہیں۔ نیز اللہ کے بارے میں جھوٹ بول رہے ہیں۔ اللہ نے کبھی یہ نہیں چاہا کہ وہ کفر و شرک میں پڑ جائیں۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (سَیَقُولُ الَّذِیْنَ اَشْرَکُوْا لَوْ شَآءَ اللّٰہُ مَآ اَشْرَکْنَا وَلَا اٰبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَیْءٍ کَذٰلِکَ کَذَّبَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِھِمْ۔ جن لوگوں نے شرک کیا ہے وہ یہ کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے نہ ہمارے آباؤ اجداد اور نہ ہی ہم کوئی چیز حرام کرتے۔ اسی طرح ان لوگوں نے بھی تکذیب کی تھی جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں)

اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ یہ لوگ اس قول سے اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب کر رہے ہیں کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے۔ اللہ نے یہ واضح کر دیا کہ اس نے تو یہ چاہا تھا کہ یہ شرک نہ کریں۔ یہ تمام باتیں فرقہ جہمیہ کے جبر کے مذہب کو باطل کر دیتی ہیں۔

تقلید کی تردید

قول باری ہے (بَلْ قَالُوْا اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا عَلٰٓی اُمَّۃٍ۔ نہیں، بلکہ وہ تو کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک خاص طریقے پر پایا ہے) تا قول باری (قُلْ اَوَلَوْ جِئْتُکُمْ بِاَھْدٰی مِمَّا وَجَدْتُّمْ عَلَیْہِ اٰبَاءَکُمْ۔ اس پر ان کے پیغمبر نے کہا کہ اور اگر میں اس سے بہتر طریقہ، منزل پر پہنچا دینے کے اعتبار سے لایا ہوں جس پر تم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے؟) اس آیت میں تقلید کے ابطال پر دلالت موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان کی اس بنا پر مذمت کی ہے کہ انھوں نے اپنے آباؤ اجداد کی تقلید کی اور جس طریقے کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں بلا رہے تھے اس کے متعلق غور و فکر کرنے کی تکلیف بھی گوارا نہ کی۔

شہادت، علم کی بنیاد پر ہونی چاہیے

قول باری ہے (اِلَّا مَنْ شَھِدَ بِالْحَقِّ وَھُمْ یَعْلَمُوْنَ۔ ہاں جن لوگوں نے حق کے بارے

میں گواہی دی اور وہ جانتے بھی ہیں) آیت دو باتوں کو متضمن ہے۔ اول یہ کہ حق کی گواہی علم کے ساتھ ہی نافع ہوتی ہے۔ نیز مسلک کی صحت کا علم نہ ہونے کی صورت میں اس کی تقلید کا کوئی فائدہ نہیں۔ دوم یہ کہ حقوق اور غیر حقوق کے بارے میں دی جانے والی تمام گواہیوں کی شرط یہ ہے کہ گواہی دینے والے کو ان کا علم بھی ہو۔

اس مضمون کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بھی ہے آپ نے فرمایا (اذا رأیت مثل الشمس فاشھدوا الا فدع۔ اگر تم نے کوئی واقعہ اپنی آنکھوں سے اس طرح دیکھا ہے جس طرح تم سورج کو دیکھ رہے ہو تو اس کی گواہی دو ورنہ چھوڑ دو)

قول باری ہے (وانہ لعلم للساعۃ اور وہ تو ایک ذریعہ ہیں قیامت کے یقین کا) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے آیت کی تفسیر میں بیان کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول قیامت کے علم کا ذریعہ ہے، کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن قیامت کے علم کا ذریعہ ہے۔

سُورَةُ الجَاثِيَةِ

مشرکین سے کیسا برتاؤ کیا جائے

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے قول باری (قُلْ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یَغْفِرُوْا لِلَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ اَیَّامَ اللّٰہِ، جو لوگ ایمان لے آئے ہیں آپ ان سے کہہ دیجیے کہ وہ ان لوگوں سے درگزر کریں جو اللہ کے معاملات کا یقین نہیں رکھتے) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اسے قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُمُوْھُمْ مشرکین کو قتل کرو انھیں جہاں بھی پاؤ) نے منسوخ کر دیا ہے۔

خواہش نفس کی پیروی سے پرہیز کیا جائے

قول باری ہے (اَفَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰھَہٗ ھَوَاہُ کیا آپ نے اس شخص کی حالت بھی دیکھی ہے جس نے اپنی خواہش نفسانی کو اپنا خدا بنا رکھا ہے) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی ہے، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے اس قول باری کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ وہ جس چیز کی خواہش کرتا ہے اس پر سوار ہو جاتا ہے اور اسے اللہ کا کوئی خوف نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض روایات میں ہے کہ خواہش نفسانی ایک خدا ہے جس کی پرستش کی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں درج بالا آیت کی تلاوت کی گئی یعنی وہ اپنی نفسانی خواہش کی اس طرح پیروی کرتا ہے جس طرح وہ اپنے خدا کی پیروی کرتا ہے۔ سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ مشرکین کچھ عرصے تک عزیٰ کی پرستش کرتے رہے۔ یہ سفید رنگ کا ایک پتھر تھا۔ پھر جب انھیں کوئی اس سے اچھا پتھر نظر آتا تو اس کی پرستش شروع کر دیتے اور پہلے پتھر کو چھوڑ دیتے۔

حسن کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنے رب کو عقلی دلیل کی بنا پر نہیں پہچانتا بلکہ وہ

اسے اپنی خواہش نفسانی کے تحت بہچانتا ہے۔

موت وحیات اتفاقی نہیں بہ قدرت کے ہاتھ میں ہیں

قول باری ہے (وَقَالُوْا مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا اِلَّا الدَّهْرُ۔ اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ بجز ہماری اس دنیوی زندگی کے اور کوئی زندگی نہیں ہم بس ایک ہی بار مرتے اور بس ایک ہی بار زندگی پاتے ہیں۔ اور ہم کو صرف زمانہ ہی ہلاک کرتا ہے۔

ایک قول کے مطابق آیت کے الفاظ میں تقدیم و تاخیر ہے یعنی (ہم زندگی پاتے اور مرجاتے ہیں جس کے بعد لوٹنا نہیں ہے) ایک قول کے مطابق مفہوم یہ کہ "ہم مرجاتے ہیں اور ہماری اولاد زندہ رہتی ہے۔ جس طرح مقولہ ہے" جس شخص نے فلاں شخص جیسا بیٹا اپنے پیچھے چھوڑا ہو وہ کبھی مر نہیں سکتا۔"

قول باری (وَمَا يُهْلِكُنَا اِلَّا الدَّهْرُ) کی تفسیر کے سلسلے میں ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت سنائی انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے کہ یہ بات قریش کے مشرکین نے کہی تھی۔ وہ یہ کہتے تھے کہ ہمیں صرف زمانہ یعنی ہماری عمر ہی ہلاک کرتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قریش کے زندیق قسم کے لوگوں کا یہ قول تھا جو صانع حکیم کا انکار کرتے تھے اور کہتے کہ زمانہ اور اوقات کی رفتار ہی دنیا میں پیش آنے والے واقعات و حوادث کی ذمہ دار ہے۔ دہر کا اسم عمر کے زمانہ پر واقع ہوتا ہے۔

جس طرح قتادہ کا قول ہے۔ کہا جاتا ہے "فلان یصوم الدھر" یعنی فلاں شخص اپنی ساری عمر روزہ رکھتا چلا آرہا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ قسم کھالے کہ میں فلاں شخص سے زمانہ بھر نہیں بولوں گا اس کی قسم اس شخص کی پوری عمر بھر پر محمول ہوگی۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کے اس قول کی وہی حیثیت ہے جو اس قول کی "بخدا میں تم سے تا ابد نہیں بولوں گا"۔

امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک "بخدا میں تم سے ایک زمانہ نہیں بولوں گا" کی قسم چھ ماہ کی مدت پر محمول ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک چونکہ "دہرا" (ایک زمانہ) کے کوئی معنی نہیں ہیں اس لیے انھوں نے اس بارے میں کچھ نہیں کہا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جس کے بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں (لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر۔ زمانے کو گالی نہ دو کیونکہ اللہ ہی زمانہ ہے) اس کی توجیہ

اہلِ علم نے یہ کہی ہے کہ زمانہ جاہلیت کے لوگ تکلیف وہ مصیبتوں، آفاتِ سماویہ اور نقصان وہ حوادث کی نسبت زمانہ کی طرف کرتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ زمانہ نے ہمارے ساتھ یہ سلوک کیا اور زمانہ کے ہاتھوں ہم برباد ہو گئے وغیرہ اور پھر زمانہ کو برا بھلا کہتے جس طرح ہمارے زمانے میں لوگوں کو عادت ہے کہ وہ اپنی زبان پر یہ کلمات لاتے ہیں کہ "ہمارے ساتھ زمانے نے بڑا برا سلوک کیا" یا اسی طرح کے اور کلمات کہتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو روکنے کے لیے فرمایا کہ تم لوگ ان حوادث اور ان امور کے فاعل کو برا بھلا نہ کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ان امور کا فاعل اور انھیں وجود میں لانے والا ہے۔ اس حدیث کی اصل وہ ہے جس کی ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن الصباح نے، انھیں سفیان نے زہری سے، انھوں نے سعید سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یقول اللہ یوذینی ابن آدم یسب الدہر وانا الدہر بیدی الامر اقلب اللیل والنہار۔ اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ ابن آدم مجھے اذیت دیتا ہے وہ زمانے کو برا بھلا کہتا ہے حالانکہ زمانہ میں ہوں۔ میرے قبضۂ قدرت میں تمام امور ہیں۔ میں دن اور رات کو ادلتا بدلتا ہوں)

ابن السرح نے اپنی روایت میں سعید کی بجائے ابن المسیب کہا ہے (دونوں کا مصداق سعید بن المسیب ہی ہیں) آپ کے ارشاد (وانا الدہر) میں لفظ الدہر ظرفیت کی بنا پر منصوب ہے جس طرح یہ قول ہے (انا ابدًا بیدی الامر اقلب اللیل والنہار میں وہ ہوں کہ ہمیشہ میرے قبضۂ قدرت میں تمام امور رہتے ہیں اور میں ہی دن اور رات کو ادلتا بدلتا ہوں) یا جس طرح کہنے والا کہتا ہے "انا الیوم بیدی الامر افعل کذا وکذا" (آج میرے ہاتھ میں اختیارات ہیں میں فلاں فلاں کام کروں گا)

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں لفظ الدہر کو مرفوع مانا جاتا تو وہ اللہ کا اسم بن جاتا جبکہ کوئی بھی مسلمان اللہ کو دہر کے اسم سے موسوم نہیں کرتا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (ان اللہ یقول لا یقولن احدکم یا خیبۃ الدہر فانی انا الدہر اقلب لیلہ ونہارہ فاذا شئت قبضتہما۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم سے کوئی شخص ہرگز یہ نہ کہے ہائے زمانے کی نامرادی! کیونکہ میں ہی زمانہ ہوں میں زمانے کے دن اور رات کو چھوڑتا ہوں پھر جب میں چاہوں گا

انھیں اپنے قبضہ میں کرلوں گا)

یہ دونوں روایتیں اس بارے میں حدیث کی اصل ہیں اور حدیث کی توجیہ وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کردیا۔ بعض راویوں کو غلطی لگی ہے، انھوں نے اس مفہوم کی روایت کردی جو حدیث سے انھوں نے اخذ کیا تھا اور یہ نقل کردیا کہ (لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر) پہلی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (یوذینی ابن آدم یسب الدھر) اللہ تعالیٰ کو نہ تو کوئی اذیت لاحق ہے نہ منافع اور نہ ہی مضرتیں۔ یہ دراصل مجازہ پر محمول ہے۔

اس کے معنی ہیں کہ ابن آدم میرے دوستوں کو تکلیف پہنچاتا ہے کیونکہ انھیں یہ علم ہوتا ہے کہ ان تمام امور کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے جنھیں جاہل لوگ زمانے کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس سے اللہ کے دوستوں کو اذیت ہوتی ہے جس طرح انھیں کفر و شرک کی باتیں سن سن کر اذیت ہوتی ہے، جس طرح یہ قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ۔ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو اذیت پہنچاتے ہیں) اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اللہ کے دوستوں کو اذیت پہنچاتے ہیں۔

سُورَةُ الأَحقَافِ

بچے کی پیدائش کی مدت کم از کم چھ ماہ ہو سکتی ہے

قول باری ہے (وَحَمْلُهٗ وَفِصَالُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا اوراس کا حمل اوراس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں ہوجاتی ہے) روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے ایک عورت کو رجم کرنے کا حکم دیا تھا جس کے ہاں چھ ماہ میں بچے کی پیدائش ہوگئی تھی۔ اس موقع پر حضرت علیؓ نے اس آیت کا حوالہ دیا تھا نیز اس قول باری کا (وَفِصَالُهٗ فِيْ عَامَيْنِ. اوراس کی دودھ بڑھائی دو سالوں تک ہوتی ہے) ایک روایت کے مطابق حضرت عثمانؓ نے لوگوں سے اس بارے میں مشورہ کیا تھا حضرت ابن عباسؓ نے بھی آپ کو یہی بات بتائی تھی چنانچہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حمل کی مدت میں اضافہ ہوگا رضاعت کی مدت میں اتنی کمی ہوجائے گی۔ اگر حمل کی مدت نو ماہ ہوگی تو رضاعت کی مدت اکیس ماہ ہوگی باقی نسبتوں کا اسی نسبت پر قیاس ہوگا۔

حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ رضاعت کی مدت ہر صورت میں دو سال ہوگی۔ حمل کی مدت کے اضافے یا کمی سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ان کے پہلے قول کے خلاف ہے۔ مجاہد نے قول باری (وما تغیض الارحام وما تزداد) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد وہ حمل ہے جس کی مدت نو ماہ سے کم ہو اور جس کی مدت اس سے زائد ہو۔

پختگی کی عمر

قول باری ہے (حَتّٰى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ۔ یہاں تک کہ جب وہ اپنی پوری پختگی کی عمر کو پہنچ جاتا ہے) حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ پختگی کی عمر تینتیس سال ہے۔ شعبی کا قول ہے کہ اس سے بلوغ الحلم یعنی سوجھ بوجھ اور بلوغت کی عمر ہے۔ حسن کا قول ہے اس سے مراد اس پر حجت کا قیام ہے۔

دنیاوی لذات سے مومن کم فائدہ اٹھاتا ہے

قول باری ہے (اَذْهَبْتُمْ طَيِّبٰتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا تم اپنی لذت کی سب چیزیں دنیا ہی میں حاصل کر چکے اور ان کا خوب لطف اٹھا چکے) زہری نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسولؐ! اللہ سے دعا کیجیے کہ وہ آپ کی امت کے لیے کشادگی اور وسعت پیدا فرمادے، اس نے آخر فارس اور روم کے لوگوں کے لیے زندگی کی کشائش اور وسعت پیدا کر رکھی ہے۔ حالانکہ وہ اس کی عبادت نہیں کرتے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لیٹے ہوئے تھے یہ سن کر سیدھے ہو کر بیٹھ گئے۔ خطاب کے بیٹے! کیا ابھی بھی تمہیں شک ہے۔ ان لوگوں کو تو دنیاوی زندگی میں فوری طور پر جو کچھ دینا تھا دے دیا گیا تھا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اس اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ بن الخطابؓ نے فرمایا" اگر میں دنیا ہی میں لذت کی تمام چیزیں حاصل کر لینا چاہتا تو میں بکری کا ایک پلا ہوا بچہ دودھ میں پکانے کے لیے کہتا"۔ معمر نے کہا کہ قتادہ نے یہ بات نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا۔ اگر میں چاہتا کہ میری خوراک تم سب کی خوراک سے اچھی اور میرا لباس تم سب کے لباس سے نرم عمدہ ہو تو میں اس کا اہتمام کر سکتا تھا لیکن میں ان لذتوں کو آخرت کے لیے چھوڑنا چاہتا ہوں۔

عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے بیان کیا ہے کہ عراق میں سے کچھ لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے۔ آپ نے ان کے سامنے کھانا رکھا۔ آپ نے محسوس کیا کہ یہ لوگ کھانے سے ہچکچا رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا: عراق والو! اگر میں چاہتا کہ میرے گھر میں بھی اسی طرح عمدہ کھانے تیار ہوا کریں جس طرح تمھارے گھروں میں پکتے ہیں تو میں ایسا کر سکتا تھا لیکن ہم یہ چاہتے ہیں کہ اپنی دنیاوی لذات کو آخرت کے لیے باقی رہنے دیں۔ کیا تم نے نہیں سنا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اَذْهَبْتُمْ طَيِّبٰتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا یہ قول افضیلت پر محمول ہے، اس پر محمول نہیں ہے کہ آپ دنیاوی لذات سے فائدہ اٹھانے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اباحت کر دی ہے اس لیے ان لذات سے فائدہ اٹھانے والا ممنوع کام کا مرتکب قرار نہیں دیا جا سکتا۔

قول باری ہے (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ آپ کہہ دیجیے کس نے زیب وزینت کی چیزوں اور پاکیزہ رزق کو حلال کیا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کیا ہے)

سورۃ محمد
صلی اللہ علیہ وسلم

کافر سے مختلف احوال میں مختلف سلوک کیا جائے گا

قول باری ہے (فَاِذَا لَقِیۡتُمُ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا فَضَرۡبَ الرِّقَابِ. سو جب تمہارا مقابلہ کافروں سے ہو جائے تو ان کی گردنیں مارتے چلو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کافروں کے وجوب قتل کا مقتضی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور صورت صرف اس وقت اختیار کی جائے جب کافروں کا اچھی طرح خون بہا لیا جائے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (مَا کَانَ لِنَبِیٍّ اَنۡ یَّکُوۡنَ لَہٗۤ اَسۡرٰی حَتّٰی یُثۡخِنَ فِی الۡاَرۡضِ. نبی کے لیے یہ مناسب نہیں کہ اس کے ہاتھوں میں قیدی ہوں یہاں تک کہ وہ زمین میں اچھی طرح خون نہ بہا لے۔

ہمیں جعفر بن محمد بن الحکم نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد الیمان نے، انھیں ابوعبید نے انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ خون بہانے کا یہ حکم معرکۂ بدر کے دن دیا گیا تھا، اس وقت مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی، لیکن جب ان کی تعداد بڑھ گئی اور ان کا غلبہ ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے قیدیوں کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی (فَاِمَّا مَنًّۢا بَعۡدُ وَ اِمَّا فِدَآءً پھر اس کے بعد یا محض احسان کر کے (انھیں چھوڑ دو) یا معاوضہ لے کر (انھیں جانے دو) اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو قیدیوں کے بارے میں یہ اختیار دے دیا کہ اگر چاہیں تو انھیں قتل کر دیں اور اگر چاہیں تو غلام بنا لیں یا فدیہ لے کر چھوڑ دیں۔ ابوعبید کو اس فقرے کے بارے میں شک ہے کہ اگر چاہیں تو انھیں غلام بنا لیں۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے انھیں ابومہدی اور حجاج نے سفیان سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے السدی کو قول باری (فَاِمَّا مَنًّۢا بَعۡدُ وَاِمَّا

فِدَاءً) کی تفسیر میں یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے، اس کی ناسخ یہ آیت ہے۔ (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَضَرْبَ الرِّقَابِ) نیز (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗۤ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرْضِ) نیز (فَاِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَّنْ خَلْفَهُمْ) کے حکم کا ثابت ہونا اور منسوخ نہ ہونا بعید از امکان نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زمین میں کافروں کا خون بہانے کا حکم دیا اور انھیں قیدی بنانے کی صرف اسی صورت میں اجازت دی جب انھیں پوری طرح دبا دیا جائے اور ان کا قلع قمع کر دیا جائے۔

یہ حکم اس وقت کے لیے تھا جب مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی اور مشرکین کی تعداد بہت زیادہ تھی جب مشرکین کا خون بہہ گیا اور قتل ہونے کی بنا پر وہ پوری طرح ذلیل ہو گئے اور منتشر کر دیے گئے تو اب انھیں باقی رکھنا جائز ہو گیا۔ اس لیے ضروری ہے کہ یہ حکم اس وقت بھی ثابت تسلیم کیا جائے جب صورت حال صدر اسلام کی صورت حال جیسی ہو۔

رہ گیا قول باری (فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً) تو ظاہری طور پر یہ دو میں سے ایک بات کا متقضی ہے یا تو احسان کر کے انھیں چھوڑ دیا جائے یا فدیہ لے کر انھیں جانے دیا جائے اور یہ بات قتل کے جواز کی نفی کرتی ہے۔

اس بارے میں سلف کے مابین بھی اختلاف رائے ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی ہے۔ انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے مبارک بن فضالہ سے اور انھوں نے حسن سے کہ انھوں نے قیدی کو قتل کر دینا پسند نہیں کیا ہے بلکہ کہا ہے کہ اس پر احسان کر کے اسے چھوڑ دیا جائے یا فدیہ لے کر جانے دیا جائے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں ہشیم نے اور انھیں اشعث نے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے قیدی کو قتل کر دینے کے متعلق عطاء سے سوال کیا۔ انھوں نے جواب دیا۔ "اس پر احسان کر دو یا اس سے فدیہ لے لو" وہ کہتے ہیں کہ میں نے حسن سے اس مسئلے کے متعلق پوچھا تو انھوں نے جواب دیا" اس کے ساتھ وہی سلوک کیا جائے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قیدیوں کے ساتھ کیا تھا، اس پر یا تو احسان کیا جائے یا فدیہ لے کر اسے چھوڑ دیا جائے۔"

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان کے پاس اصطخر کے علاقے کا ایک سردار لایا گیا اور ان سے اسے قتل کر دینے کے لیے کہا گیا لیکن انھوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور زیر بحث آیت پڑھ کر سنائی۔ مجاہد اور ابن سیرین سے بھی قیدی کو قتل کر دینے کی کراہت منقول ہے۔ ہم نے سدی سے ان کا یہ قول بھی نقل کر دیا ہے کہ زیر بحث آیت قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔

ابن جریج سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی ہے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے روایت کی ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ انھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن ابی معیط کو بدر کے دن بند رکھنے کے بعد قتل کا حکم دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء امصار قیدی کو قتل کرنے کے جواز پر متفق ہیں۔ ہمیں اس مسئلے میں ان کے مابین کسی اختلاف رائے کا علم نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ مروی ہے کہ آپ نے قیدیوں کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ آپ نے بدر کے دن عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن الحارث کو گرفتار ہونے کے بعد قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اسی طرح احد کے دن ابوعزہ شاعر کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا تھا۔

بنو قریظہ نے عہد شکنی کے بعد جب حضرت سعد بن معاذؓ کے فیصلے پر صاد کیا تھا تو ان کے مردوں کو قتل کرنے اور عورتوں بچوں کو گرفتار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ ان میں سے صرف زبیر بن باطا پر احسان کر کے اسے چھوڑ دیا گیا تھا۔ اسی طرح خیبر کے بعض حصوں کو صلحاً فتح کیا گیا اور بعض کو بزور شمشیر۔ آپ نے ابن ابی الحقیق یہودی پر یہ شرط عائد کی تھی کہ وہ کوئی بات پوشیدہ نہیں رکھے گا لیکن جب اس کی خیانت ظاہر ہو گئی اور یہ واضح ہو گیا کہ اس نے باتیں چھپائی ہیں تو آپ نے اسے قتل کر دینے کا حکم دے دیا۔

فتح مکہ کے روز آپ نے ہلال بن خطل، مقیس بن حبابہ اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح نیز چند دوسرے لوگوں کو قتل کر دینے کا حکم دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ اگر یہ لوگ غلاف کعبہ سے چمٹے ہوئے بھی ہوں پھر بھی انھیں نہ چھوڑا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے اہل مکہ پر احسان کر کے انھیں چھوڑ دیا اور ان کے اموال کو مال غنیمت بھی قرار نہیں دیا۔

صالح بن کیسان سے مروی ہے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن سے اور انھوں نے اپنے والد

حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت ابوبکرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ میری تمنا یہ تھی کہ جس دن فجاءہ کو میرے پاس لایا گیا تھا میں اسے آگ میں نہ جلاتا بلکہ اسے برہنہ کر کے قتل کر دیتا یا اسے بھگا کر چھوڑ دیتا۔

حضرت ابوموسیٰؓ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے سوس کے ایک چودھری کو ایک گروہ کے لیے امان کا حکم جاری کر دیا تھا۔ اس چودھری نے امان کے لیے اس گروہ کے افراد کے نام گنوائے تھے لیکن اپنا نام بھول گیا تھا۔ چنانچہ حضرت ابوموسیٰؓ نے اسے امان میں داخل نہیں کیا اور اسے قتل کر دیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے قیدی کو قتل کر دینے اور اسے زندہ رکھنے کے جواز کے سلسلے میں یہ متواتر روایتیں موجود ہیں۔ اس پر فقہاء امصار کا اتفاق ہے۔

البتہ قیدی سے فدیہ لے کر اسے چھوڑ دینے کے سلسلے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ قیدی سے مال کا فدیہ نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی قیدیوں کو اہل حرب کے ہاتھوں فروخت کیا جائے گا کہ وہ پھر سے مسلمانوں کے خلاف صف آرا ہو جائیں۔ امام ابوحنیفہ کا یہ بھی قول ہے کہ مسلمان قیدیوں سے ان کا تبادلہ بھی نہیں کیا جائے گا۔ انھیں کبھی بھی مسلمانوں کے خلاف دوبارہ صف آرا ہونے نہیں دیا جائے گا۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں مشرکین قیدیوں کو چھوڑ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا کہنا ہے کہ قیدیوں کو اہل حرب کے ہاتھوں فروخت کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تاہم مرد قیدیوں کو صرف اسی صورت میں فروخت کیا جائے گا جبکہ مسلمان قیدیوں کو ان کے ذریعے چھڑانے کی صورت پیدا ہو جائے۔ المزنی نے امام شافعی سے روایت کی ہے کہ امام المسلمین کو اختیار ہے کہ جن لوگوں پر اسے فتح حاصل ہوتی ہے ان پر احسان کر کے بلا معاوضہ انھیں چھوڑ دے یا فدیہ لے لے۔

جو حضرات مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں یا مالی معاوضہ کے بدلے قیدیوں کو چھوڑ دینا جائز قرار دیتے ہیں وہ قول باری (فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً) سے استدلال کرتے ہیں۔ ظاہر آیت مال کے بدلے اور مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔ نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قیدیوں سے مال کا فدیہ لیا تھا۔

مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں اس کے جواز کے لیے یہ حضرات اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے راوی ابن المبارک ہیں۔ انھوں نے معمر سے، انھوں نے ایوب سے، انھوں نے ابوقلابہ سے،

انھوں نے ابو المہلب سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف کے لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو صحابیوں کو گرفتار کر لیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ نے بنو عامر بن صعصعہ کے ایک آدمی کو پکڑ لیا۔ اس شخص پر آپ کا گزر ہوا وہ رسیوں میں بندھا ہوا تھا۔ جب آپ اس کی طرف متوجہ ہوئے تو اس نے کہا "مجھے کیوں گرفتار کیا گیا ہے"۔ آپ نے جواب دیا۔ "تمھارے حلیفوں کے جرم کی بنا پر" وہ کہنے لگا "میں مسلمان ہوتا ہوں"۔ آپ نے فرمایا "اگر تم یہ بات اس وقت کہتے جب تم اپنے معاملے میں خود مختار تھے تو تمھیں اس کا پورا فائدہ ہوتا"۔ یہ کہہ کر آپؐ آگے بڑھ گئے۔ اس نے پھر آپؐ کو آواز دی۔ آپؐ واپس مڑے۔ اس نے کہا کہ میں بھوکا ہوں مجھے کھانا دیجیے۔ آپؐ نے فرمایا "ٹھیک ہے یہ تمھاری ضرورت ہے"۔ پھر آپ نے ان دو مسلمانوں کے بدلے میں اسے چھوڑ دیا جنھیں ثقیف کے لوگوں نے گرفتار کر لیا تھا۔

ابن علیہ نے ایوب سے، انھوں نے ابو قلابہ سے، انھوں نے ابو المہلب سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مسلمان قیدیوں کے بدلے میں بنو عقیل کے ایک قیدی کو چھوڑ دیا تھا۔ اس روایت میں اس قیدی کے مسلمان ہو جانے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ جبکہ پہلی روایت میں اس کا ذکر ہے۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اب اس صورت میں قیدیوں کا تبادلہ نہیں ہوگا۔ یعنی مسلمان قیدی کے بدلے میں مسلمان قیدی نہیں چھڑائے جائیں گے کیونکہ کسی مسلمان کو اہل کفر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر مشرکین کی یہ شرط تسلیم کر لی تھی کہ ان کا کوئی آدمی اگر مسلمان ہو کر مدینہ آ جائے گا تو اسے واپس بھیج دیا جائے گا۔ پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو کافروں کے درمیان رہائش اختیار کرنے سے منع فرما دیا۔ آپ نے فرمایا (انا بریٔ من کل مسلم مع مشرک۔ میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جو مشرک کے ساتھ رہتا ہو) نیز فرمایا (من اقام بین اظھر المشرکین فقد برئت منہ الذمۃ جس مسلمان نے مشرکین کے درمیان اقامت اختیار کر لی اس سے ذمہ داری ختم ہو گئی۔

آیت زیر بحث میں احسان کرنے یا فدیہ لینے کا جو ذکر ہے نیز بدر کے قیدیوں سے فدیہ لینے کی جو روایت منقول ہے وہ اس قول باری کی بنا پر منسوخ ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ۔ پس مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں بھی انھیں پاؤ، انھیں پکڑ لو

انھیں گھیر لو اور ان کے خلاف ہر گھات لگاؤ۔ اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو) ہم نے ابن جریج اور سدی سے بھی اس بات کی روایت نقل کی ہے۔

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان نہیں رکھتے) تا قول باری (حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون ؛ یہاں تک کہ وہ ہاتھوں سے جزیہ دیں ذلیل ہو کر) یہ دونوں آیتیں کافروں سے قتال کے وجوب کو متضمن ہیں یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جائیں یا جزیہ ادا کریں۔ اب مال کے ذریعے یا کسی اور صورت میں فدیہ لینا اس بات کے منافی ہے۔

دوسری طرف اہل تفسیر اور راویانِ آثار کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورۂ برأت سورۂ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد نازل ہوئی تھی۔ اس لیے ضروری ہے کہ سورۂ برأت میں مذکورہ حکم فدیہ کے اس حکم کا ناسخ بن جائے جس کا ذکر سورۂ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) میں ہوا ہے۔

لڑائی کب تک جاری رکھی جائے؟

قول باری ہے (حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا۔ تا آنکہ لڑائی اپنے ہتھیار رکھ دے) حسن کا قول ہے "تا آنکہ اللہ کی عبادت کی جائے اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرایا جائے" سعید بن جبیر کا قول ہے "تا آنکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد ہو جائے وہ آکر صلیب کو توڑ دیں اور خنزیر کو قتل کر دیں اور پھر بکری بھیڑیے کے سامنے آجائے لیکن بھیڑیا اس سے کوئی تعرض نہ کرے نیز دو شخصوں کے درمیان عداوت باقی نہ رہے" فراء کا قول ہے "تا آنکہ دنیا سے شرک اور گناہوں کا خاتمہ ہو جائے اور پھر دنیا میں مسلمان ہی باقی رہیں یا صلح پسند"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس تاویل پر آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ غیر مسلموں سے اس وقت تک قتال واجب ہے جب تک ایک بھی لڑنے والا باقی نہ رہے۔

مشرکین سے صلح کی درخواست کرنا منع ہے

قول باری ہے (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا اِلَى السَّلْمِ وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ سو تم ہمت نہ ہارو، اور انھیں صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب رہو گے اور اللہ تمھارے ساتھ ہے) مجاہد سے مروی ہے کہ "قتال سے کمزور مت پڑو اور دشمنوں کو صلح کی طرف مت بلاؤ"

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ صلح کی درخواست میں تم پہل نہ کرو۔ قول باری (وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ) کی تفسیر میں قتادہ کا قول ہے "تم اس کے مقابلہ میں اللہ سے زیادہ قریب ہو۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ مشرکین سے صلح کی درخواست کرنا جائز نہیں بلکہ ممتنع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مشرکین عرب سے ان کے مسلمان ہونے تک قتال کے حکم کو مؤکد فرمایا تھا۔ آیت میں اس مؤکد حکم کا بیان ہے۔

نیز یہ بھی بیان ہے کہ اہل کتاب اور مشرکین عجم سے اس وقت تک جنگ جاری رکھی جائے جب تک وہ مسلمان نہیں ہو جاتے اور جزیہ ادا کرنے پر رضامند نہیں ہو جاتے۔ جزیہ ادا کرنے کی رضامندی کے بغیر صلح کرنے کی بات ان آیات کے مقتضیٰ سے خارج ہے جو ہماری بیان کردہ امور کی موجب ہیں۔

اس آیت میں صلح کی نہی کا نصاً ذکر کر کے اللہ تعالیٰ نے اس نہی کو مؤکد کر دیا۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں از روئے صلح داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ اسے بزورِ شمشیر فتح کیا تھا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین کے ساتھ صلح کرنے سے روک دیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ مسلمان ہی غالب رہنے والے ہیں۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں اہل مکہ کی رضامندی سے صلح کے تحت داخل ہوتے تو اس صورت میں مسلمان ان کے مساوی قرار پاتے کیونکہ جو صلح فریقین کی باہمی رضامندی سے عمل میں آتی ہے اس کا یہی حکم ہوتا ہے اور دونوں فریق اس میں یکساں حیثیت کے مالک ہوتے ہیں کسی فریق کو دوسرے فریق کی بہ نسبت غلبہ حاصل کرنے کا بڑھ کر استحقاق نہیں ہوتا۔

ہر عمل کو مکمل کر کے چھوڑا جائے

قول باری ہے (وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ۔ اور تم اپنے اعمال کو باطل نہ کرو) اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ جو شخص کوئی عبادت شروع کر لے تو جب تک اسے مکمل نہ کر لے اس وقت تک اسے اس عبادت سے باہر آنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے عمل کا ابطال لازم آئے گا۔ مثلاً نماز، روزہ اور حج وغیرہ۔

سُورَةُ الفَتح

فتح مبین سے کیا مراد ہے؟

قول باری ہے (اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا۔ بے شک ہم نے آپ کو فتح مبین عطا کی)
ایک روایت کے مطابق اس سے فتح مکہ مراد ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ "ہم نے آپ کے لیے ایک
واضح فیصلہ کیا"۔ زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ اس سے فتح مکہ مراد ہے جسے اللہ نے مسلمانوں کے
غلبے اور کافروں پران کی بالادستی کی صورت میں انھیں عطا کیا تھا۔

اور لفظ قضاء علی الاطلاق فتح کے مفہوم کو شامل نہیں ہوتا۔ اگر فتح مکہ مراد لینا درست ہو جائے
تو یہ فتح بزور شمشیر ہوئی تھی کیونکہ صلح کے طور پر حاصل ہونے والی فتح پر لفظ فتح کا اطلاق نہیں ہوتا
اگرچہ مشروط صورت میں کبھی صلح کے لفظ سے فتح کے مفہوم کی تعبیر ہو جاتی ہے۔

اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ "فلاں شہر فتح ہو گیا"۔ تو اس سے یہی مفہوم اخذ کیا جاتا ہے کہ یہ فتح
غلبہ اور بالادستی کی بنا پر حاصل ہوئی ہے۔ صلح کی بنا پر حاصل نہیں ہوئی۔ سلسلۂ تلاوت میں قول
باری (وَيَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْرًا عَزِيْزًا۔ اور تاکہ اللہ آپ کو زبردست غلبہ عطا کرے) بھی
اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ مکہ میں غلبہ اور بالادستی کے تحت داخل ہوئے تھے اور آیت میں فتح
مکہ ہی مراد ہے۔

اس پر قول باری (اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ جب اللہ کی مدد اور فتح آ پہنچے) بھی
دلالت کرتا ہے۔ اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آیت میں فتح مکہ مراد ہے۔ بزور شمشیر
فتح پر قول باری (اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا) کے علاوہ قول باری (هُوَ الَّذِيْ
اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ اس نے اہل ایمان کے دلوں میں سکون نازل کیا) کا اس
واقعہ کے سیاق میں ذکر ہونا بھی دال ہے۔

کیونکہ ایمان کے ذریعے نفس کو سکون حاصل ہونے کے معنی یہی ہیں کہ اہل ایمان کو سوجھ بوجھ تھی

حاصل ہوئی تھیں ان کے سہارے وہ دین کے دفاع میں لڑتے رہے یہاں تک کہ وہ وقت بھی آ گیا جب انھوں نے مکہ فتح کر لیا۔

دلیلِ خلافتِ راشدہ

قولِ باری ہے (قُلْ لِّلْمُخَلَّفِيْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ اِلٰى قَوْمٍ اُولِىْ بَاْسٍ شَدِيْدٍ، آپ ان پیچھے رہ جانے والے دیہاتیوں سے کہہ دیجیے کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کی طرف بلائے جاؤ گے جو سخت لڑنے والے ہوں گے) ایک روایت کے مطابق اس سے مراد فارس اور روم ہے بعض کا قول ہے کہ اس سے بنو حنیفہ مراد ہیں۔

یہ بات حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی خلافت کی صحت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ حضرت ابوبکرؓ نے انھیں بنو حنیفہ کے خلاف جنگ کرنے کے لیے بلایا تھا اور حضرت عمرؓ نے ارضِ فارس و روم کی فتح کے لیے ان کی خدمات طلب کی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان بدویوں پر اس شخص کی طاعت لازم قرار دی جو انھیں جنگ کے لیے بلائے اور اس سلسلے میں ان کی خدمات حاصل کرے۔

چنانچہ ارشاد ہے (تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ فَاِنْ تُطِيْعُوْا يُؤْتِكُمُ اللّٰهُ اَجْرًا حَسَنًا وَاِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا یا تو ان سے لڑتے رہو یا وہ مطیع اسلام ہو جائیں سو اگر تم اس وقت اطاعت کرو گے تو اللہ تمھیں نیک اجر دے گا اور اگر روگردانی کرو گے جیسا کہ اس سے قبل روگردانی کر چکے ہو تو وہ تمھیں دردناک عذاب کی سزا دے گا)۔
اللہ تعالیٰ نے انھیں اس شخص کی دعوت پر لبیک نہ کہنے کی صورت میں سخت عذاب کی دھمکی دی جو انھیں درج بالا دشمنانِ اسلام کے خلاف جنگ کرنے کے لیے نہ بلائے۔

یہ بات حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت و امامت کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ ان حضرات کی طاعت سے پیچھے رہ جانے کو سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت زیرِ بحث میں مذکور لوگوں سے قبیلہ ہوازن اور ثقیف مراد ہیں جن کے ساتھ معرکہ حنین پیش آیا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں داعی یعنی انھیں دشمنانِ اسلام کے خلاف جنگ کی دعوت دینے والے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ قولِ باری ہے (فَقُلْ لَّنْ تَخْرُجُوْا مَعِىَ اَبَدًا وَّلَنْ تُقَاتِلُوْا مَعِىَ عَدُوًّا۔ آپ کہہ دیجیے تم ہرگز میرے ساتھ کبھی نہیں نکلو گے اور نہ ہی میرے ساتھ مل کر کسی دشمن سے لڑو گے)۔

یہ قول باری اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں دشمنوں کے خلاف جنگ کی دعوت دینے والے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے لوگ تھے۔ دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے ہی انھیں اس کام کی دعوت دی تھی اور روم و فارس کے جنگی محاذوں پر جانے کے لیے ان کی خدمات طلب کی تھیں۔

بیعتِ رضوان صحابہ کرامؓ کے پختہ ایمان پر دلالت کرتی ہے

قول باری ہے (لَقَدْ رَضِیَ اللّٰہُ عَنِ الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ۔ بے شک اللہ تعالیٰ اہل ایمان سے راضی ہو گیا جب وہ درخت کے نیچے آپ کے ہاتھوں پر بیعت کر رہے تھے) اس میں ان مسلمانوں کے ایمان کی صحت پر دلالت موجود ہے جنھوں نے حدیبیہ کے مقام پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی جو بیعتِ رضوان کے نام سے مشہور ہے۔ آیت سے ان کی بصیرت کی پختگی پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ یہ لوگ متعین افراد تھے حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ان کی تعداد پچیس سو تھی اور حضرت جابرؓ کے قول کے مطابق پندرہ سو تھی۔ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ سچ مچ اہل ایمان تھے اور اللہ کے دوست تھے کیونکہ یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کسی متعین گروہ کو اپنی خوشنودی اور رضامندی کی سند عطا کر دے جب تک بصیرت کی پختگی اور ایمان کی سچائی کے لحاظ سے ان کا ظاہر و باطن ایک نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی مزید تاکید کر دی چنانچہ ارشاد ہے (فَعَلِمَ مَا فِیْ قُلُوْبِھِمْ فَاَنْزَلَ السَّکِیْنَۃَ عَلَیْھِمْ۔ اور اللہ کو معلوم تھا جو کچھ ان کے دلوں میں تھا سو اس نے ان پر سکون نازل کر دیا) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ بصیرت کی پختگی اور نیت کی درستی کی جو کیفیت ان کے دلوں میں تھی اسے اس کی پوری خبر تھی نیز وہ یہ بھی جانتا تھا کہ ان کا ظاہر و باطن یکساں ہے۔

قول باری ہے (فَاَنْزَلَ السَّکِیْنَۃَ عَلَیْھِمْ) سکینہ کے نزول کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی نیت کی درستی پر جمے رہنے کی توفیق عطا فرمائی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ توفیق ایزدی صدق نیت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (اِنْ یُّرِیْدَا اِصْلَاحًا یُّوَفِّقِ اللّٰہُ بَیْنَھُمَا۔ اگر یہ (دونوں فیصل) اصلاح کا ارادہ کر لیں تو اللہ تعالیٰ انھیں اس کی توفیق دے گا)۔

مکہ بزور شمشیر فتح ہوا تھا نہ کہ صلح کے نتیجے میں

قول باری ہے (وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ۔ وہ (اللہ) وہی تو ہے جس نے ان کے ہاتھ تم سے اور تمھارے ہاتھ ان سے بطن مکہ میں روک دیے بعد اس کے کہ تم کو ان پر قابو دے دیا تھا) تا آخر آیت۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت کا نزول صلح حدیبیہ کے سلسلے میں ہوا تھا۔

واقعہ اس طرح ہے کہ مشرکین نے چالیس آدمیوں کا ایک دستہ مسلمانوں پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا تھا، یہ لوگ پکڑے گئے اور انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے قیدیوں کی صورت میں پیش کر دیا گیا۔ آپ نے انھیں رہا کرنے کا حکم دیا۔ ایک روایت کے مطابق آیت کا نزول فتح مکہ کے سلسلے میں ہوا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس میں فاتح کی حیثیت سے داخل ہوئے تھے۔

اگر فتح مکہ کے سلسلے میں آیت کا نزول تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس امر پر اس کی دلالت واضح ہے کہ مکہ بزور شمشیر فتح ہوا تھا۔ کیونکہ قول باری ہے (مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ) اگر فتح مکہ صلح کی بنیاد پر ہوتا تو اس میں مشرکین پر مسلمانوں کے قابو پانے کا کوئی پہلو نہ ہوتا۔ یہ بات اس امر کی متقضی ہے کہ مکہ بزور شمشیر فتح ہوا تھا۔

قربانی کا اصل مقام حدود حرم ہے

قول باری ہے (وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ۔ اور (انھوں نے) قربانی کے جانور کو جو رکا ہوا رہ گیا تھا اس کی قربانی کی جگہ پر پہنچنے سے روک دیا تھا) آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو دم احصار کو غیر حرم میں ذبح کرنے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ قربانی کا جانور اپنی قربانی کی جگہ پر پہنچنے سے روک دیا گیا تھا۔ اگر یہ جانور حدود حرم میں پہنچ کر وہاں ذبح ہو جاتا تو محبوس یعنی رکا ہوا نہ کہلاتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے جس طرح سوچا ہے بات اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ ابتدا میں ہدی کو قربانی کی جگہ پر پہنچنے سے روک دیا گیا تھا۔ جب صلح ہو گئی تو رکاوٹ دور ہو گئی اور ہدی اپنی قربانی کی جگہ پر پہنچ گئی اور وہاں اسے ذبح کر دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر رکاوٹ کم سے کم وقت کے لیے بھی پیدا ہو جائے تو یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ رکاوٹ پیدا ہو گئی

ہے جس طرح یہ قول باری ہے (قَالُوْا یَآ اَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ۔ بیٹوں نے کہا ابا جان! غلے کی ناپ تول ہمارے لیے روک دی گئی) حالانکہ ناپ تول ایک وقت کے لیے رکی رہی پھر دوسرے وقت میں یہ رکاوٹ ختم کر دی گئی تھی۔

آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ قربانی کی جگہ حرم ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَ الْهَدْيَ مَعْكُوْفًا اَنْ يَّبْلُغَ مَحِلَّهٗ) اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ قول باری (وَ لَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ۔ اور تم اپنے سر نہ مونڈو جب تک ہدی اپنی قربانی کی جگہ پر نہ پہنچ جائے) میں قربانی کی جگہ حرم کو قرار دیا جائے۔

یہ جانتے ہوئے کہ مشرکین کے اندر مسلمانوں کے بچے اور قیدی موجود ہیں اُن پر تیر اندازی کا حکم

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مشرکین کے قلعوں پر تیر چلانے میں کوئی حرج نہیں ہے خواہ ان قلعوں میں مسلمانوں کے بچے اور ان کے قیدی کیوں نہ موجود رہوں۔ ان قلعوں کو آگ لگا دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ نیت مشرکین کو نقصان پہنچانے کی ہو۔ اسی طرح اگر مشرکین مسلمانوں کے بچوں کو ڈھال بنالیں تو اس صورت میں بھی ان پر تیر برسائے جائیں گے۔ اگر تیروں کی زد میں کوئی بچہ یا قیدی آجائے گا تو اس کی نہ دیت ہوگی اور نہ کفارہ۔

ثوری کا قول ہے کہ اس صورت میں کفارہ لازم ہوگا دیت واجب نہیں ہوگی۔ امام مالک کا قول ہے کہ کافروں کی کشتی میں اگر مسلمان قیدی موجود رہوں تو اسے آگ نہیں لگائی جائے گی کیونکہ قول باری ہے (لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا۔ اگر یہ (اہل ایمان) الگ ہو گئے ہوتے تو ان (اہل مکہ) میں سے جو کافر تھے انھیں ہم دردناک عذاب دیتے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مشرکین مکہ سے اپنا ہاتھ صرف اس لیے روک دیا تھا کہ ان میں مسلمان موجود تھے۔ اگر کافر مسلمانوں سے الگ ہوتے تو اللہ تعالیٰ کافروں کو سزا دیتا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ کافر اگر مسلمان بچوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں تو ان پر تیر اندازی نہیں کی جائے گی کیونکہ قول باری ہے (وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ اور اگر اہل ایمان مرد نہ ہوتے) تا آخر آیت۔ اوزاعی کا یہ بھی قول ہے کہ جس کشتی میں مسلمان موجود ہوں کافروں کی ایسی کشتی پر آگ نہیں برسائی جائے گی۔

البتہ اگر کافروں کے قلعوں میں مسلمان قیدی ہوں تو ان پر منجنیق کے ذریعے پتھر پھینکے جائیں گے اگر پتھر کسی مسلمان کو لگ جائے گا تو اسے خطا شمار کیا جائے گا۔ اگر قلعہ والے کافر مسلمانوں کو ڈھال بنالیں تو ان پر تیر اندازی کی جائے گی اور نیت دشمنوں کو مارنے کی ہوگی۔ لیث بن سعد کا بھی یہی

قول ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کافروں کے قلعے میں مسلمانوں کے بچے اور قیدی موجود ہوں تو اس پر تیر برسانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر کوئی مسلمان تیروں کی زد میں آجائے گا تو اس کی وجہ سے کوئی دیت یا کفارہ لازم نہیں آئے گا۔

اگر کافر ان مسلمانوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں تو اس صورت میں امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ کافروں پر تیر اندازی کی جائے گی اور دوسرا قول یہ ہے کہ تیر اندازی نہیں کی جائے گی الا یہ کہ مسلمان اور کافر گڈمڈ ہوں۔ اس صورت میں کافروں کو نشانہ بنایا جائے گا اور مسلمان کو حتی الامکان نشانہ بننے سے بچایا جائے گا۔ لیکن تیر چلانے والا اس حالت میں اگر کسی مسلمان کو مار دے گا تو قاتل پر دیت اور غلام آزاد کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ اسے یہ معلوم ہو کہ اس نے مسلمان کو نشانہ بنایا ہے۔ اگر اسے اس کا علم نہ ہو تو صرف غلام آزاد کرنا واجب ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل سِیَر نے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف والوں کے گرد محاصرہ قائم کردیا تھا اور ان پر منجنیق سے پتھر پھینکے تھے لیکن آپ نے عورتوں اور بچوں کو نشانہ بنانے سے منع کردیا تھا حالانکہ آپ کو اس بات کا علم تھا کہ یہ پتھر عورتوں اور بچوں کو بھی لگ سکتے ہیں۔ آپ نے مسلمانوں کو یہ اجازت نہیں دی تھی کہ وہ عورتوں اور بچوں کو جان بوجھ کر نشانہ بنائیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اہل حرب کے درمیان مسلمانوں کی موجودگی انھیں نشانہ بنانے کی راہ میں حائل نہیں ہوتی بشرطیکہ مشرکین کو نشانہ بنانے کا ارادہ ہو مسلمانوں کو نشانہ بنانے کا ارادہ نہ ہو۔

زہری نے عبید اللہ بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے صعب بن جثامہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان مشرکین کے اہل خاندان کے متعلق پوچھا گیا تھا جن پر شبخون ماری جائے اور اس کارروائی کے دوران بچوں اور عورتوں کو بھی نقصان پہنچ جائے، آپ نے جواب میں فرمایا تھا (ھُم منھم یہ بچے اور عورتیں بھی ان مشرکین میں سے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہ بن زیدؓ کو لشکر دے کر بھیجا تھا اور انھیں یہ حکم دیا تھا کہ اُبنیٰ (ایک مقام کا نام) پر صبح کے وقت حملہ کردیں اور وہاں آگ لگا دیں۔

آپ جب فوجی مہمات روانہ کرتے تو انھیں حکم دیتے کہ حملہ کرنے کے پہلے انتظار کریں اگر دوسری جانب سے اذان کی آواز آجائے تو حملے سے باز رہیں اور اگر اذان کی آواز نہ سنیں تو حملہ کر

دیں۔ خلفائے راشدین نے بھی یہی طریق کار اختیار کیا تھا۔ اب یہ بات تو ظاہر ہے کہ ان لوگوں پر حملہ کرنے والوں کے حملے کی زد میں عورتیں اور بچے بھی آتے ہوں گے جن کے قتل کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرما دی تھی۔

اس لیے یہی بات اس وقت بھی ہونی چاہیئے جب ان دشمنوں کے اندر مسلمان قیدی وغیرہ موجود ہوں۔ ان کے اندر مسلمانوں کی موجودگی ان پر دھاوا بولنے اور انھیں تیروں پر رکھ لینے کی راہ میں ہرگز رکاوٹ نہ بنے۔ خواہ اس میں مسلمانوں کے جانی نقصان کا خطرہ کیوں نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات اس طرح جائز ہوئی تھی کہ مشرکین کی اولاد اور ان کی عورتوں کا شمار مشرکین میں ہوتا تھا۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صعب بن جثامہ کی روایت میں فرمایا تھا۔ اسے اس صورت پر منطبق نہیں کیا جا سکتا جب کفار کے درمیان مسلمان قیدی وغیرہ ہوں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ تھی کہ کافروں کی اولاد کفر کے لحاظ سے ان میں شمار ہوتی ہے کیونکہ بچے حقیقت میں کافر نہیں ہوتے اور نہ ہی دیت اور کفارہ کے سقوط کے باب میں وہ اپنے آباء کے فعل کی بنا پر قتل یا دیگر سزاؤں کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

جن حضرات نے کافروں کے اندر مسلمانوں کی موجودگی کی صورت میں ان پر تیر چلانے کی ممانعت کے سلسلے میں آیت (وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ) تا آخر آیت سے استدلال کیا ہے تو درحقیقت ان کا یہ استدلال بہت کمزور ہے کیونکہ آیت میں اختلافی نکتے پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اس میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان پر حملہ کرنے سے اس لیے روک دیا تھا کہ ان میں مسلمان بھی موجود تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کو خدشہ تھا کہ اگر وہ تلوار چلاتے ہوئے مکہ میں داخل ہوں گے تو اس کی زد میں مکہ میں موجود مسلمان بھی آ جائیں گے۔ یہ بات کافروں پر تیر اندازی اور حملہ نہ کرنے کی اباحت پر دلالت کرتی ہے۔ ان پر حملہ کرنے کی ممانعت پر جبکہ حملہ کرنے والوں کو یہ معلوم ہو کہ دشمنوں کے اندر مسلمان بھی موجود ہیں دلالت نہیں کرتی۔

اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ مسلمانوں کی موجودگی کی بنا پر حملہ نہ کرنے کی اباحت ہوئی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ تخییر کے طور پر حملہ کرنے کی اباحت کر دی گئی ہو اس لیے آیت میں حملہ کرنے کی ممانعت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کے مضمون میں حملہ کرنے کی ممانعت موجود ہے کیونکہ ارشاد ہے (لَمْ تَعْلَمُوْهُمْ اَنْ تَطَئُوْهُمْ فَتُصِیْبَكُمْ مِّنْهُمْ مَّعَرَّةٌ بِغَیْرِ عِلْمٍ. جن کی تمہیں خبر نہ تھی یعنی ان کے کچل جانے کا احتمال نہ ہوتا جس پر ان کے باعث تمہیں بھی نادانستگی میں ضرر پہنچتا)

اگر ممانعت نہ ہوتی تو انہیں قتل کرنے اور نقصان پہنچانے کی بنا پر حملہ کرنے والے مسلمانوں کو ضرر نہ پہنچتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس مقام پر لفظ "معرۃ" کے معنی میں اختلاف رائے ہے۔ ابن اسحاق سے مروی ہے کہ اس سے دیت کا جرمانہ مراد ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے کفارہ مراد ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے اس سے وہ صدمہ مراد لیا ہے جو اتفاقیہ طور پر مسلمانوں کے ہاتھ سے ایک مسلمان کے قتل ہو جانے کی بنا پر انہیں لاحق ہوتا ہے کیونکہ مسلمانوں کو اس بات کا صدمہ ضرور ہوتا ہے کہ ان کے ہاتھوں بلا ارادہ کسی مسلمان کی جان چلی جائے۔

بعض حضرات نے اس سے عیب مراد لی ہے۔ بعض سے یہ منقول ہے کہ معرہ گناہ کو کہتے ہیں۔

لیکن یہ تاویل غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ اگر کسی مسلمان کا خون ہو جاتا تو یہ بے خبری میں ہوتا چنانچہ ارشاد باری ہے (لَمْ تَعْلَمُوْهُمْ اَنْ تَطَئُوْهُمْ فَتُصِیْبَكُمْ مِّنْهُمْ مَّعَرَّةٌ بِغَیْرِ عِلْمٍ) جس چیز کا ایک شخص کو علم نہ ہوا ور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل بھی قائم نہ کی گئی ہو اس کے کر لینے میں اس پر کوئی گناہ لازم نہیں آتا۔

ارشاد باری ہے (وَلَیْسَ عَلَیْكُمْ جُنَاحٌ فِیْمَاۤ اَخْطَاْتُمْ بِهٖ وَلٰكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوْبُكُمْ. اور تم پر اس کام میں کوئی گناہ نہیں جو تم سے غلطی سے سرزد ہو گیا ہو لیکن گناہ اس کام میں ہے جو تمہارے دل جان بوجھ کر کریں) اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت زیر بحث میں گناہ مراد نہیں ہے۔ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم حرم کی حرمت کی بنا پر اہل مکہ کے ساتھ خاص تھا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص قتل کا سزا وار ہو اگر وہ حرم میں پناہ لے لے تو ہمارے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح حربی کافر بھی اگر حرم میں پناہ لے لے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ قتل صرف ایسے شخص کو کیا جائے گا جو حرم میں جرم کر کے اس کی حرمت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوا ہو۔ اس لیے مسلمانوں کو مکہ والوں پر حملے کی جو ممانعت کر دی گئی تھی اس کی وجہ حرم کی حرمت تھی۔

یہ بھی احتمال ہے کہ آیت میں اللہ کی مراد یہ ہو کہ اگر ایسے مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں نہ ہوتیں جن کے متعلق اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ وہ ان کافروں کی اولاد میں ہوں گی بشرطیکہ ان کافروں کو

قتل نہ کیا جائے۔" اس لیے ہمیں ان کافروں کو قتل کرنے سے روک دیا گیا کیونکہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ ان کی اولاد میں مسلمان بھی ہوں گے۔ چونکہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ اگر ان کافروں کو زندہ رہنے دیا گیا تو ان کی اولاد میں مسلمان بھی ہوں گے اس لیے اللہ نے انھیں زندہ رہنے دیا اور ان کے قتل کا حکم نہیں دیا۔

قول باری (لَوْ تَزَيَّلُوا) کا درج بالا تاویل کی بنا پر مفہوم یہ ہوگا کہ یہ اہل ایمان جو ان کافروں کی پشت سے پیدا ہونے والے تھے اگر پیدا ہو چکے ہوتے تو ان سے علیحدہ ہو گئے ہوتے تو پھر ان کافروں کے قتل کا حکم دے دیا جاتا۔"

درج بالا وضاحتوں کی بنا پر جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ جانتے ہوئے کہ کافروں کے اندر مسلمان موجود ہیں ان کافروں پر حملہ آور ہونے کا جواز ہے تو ضروری ہے کہ یہی حکم اس وقت بھی ثابت ہو جب کافر مسلمانوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں کافروں کو نشانہ بنانا مقصود ہوتا ہے، مسلمانوں کو نہیں۔

اگر کوئی مسلمان حملے کی زد میں آ جائے تو نہ اس کی دیت واجب ہو گی اور نہ ہی کفارہ۔ جس طرح کافروں کے قلعے پر حملہ کرنے کی صورت میں قلعے کے اندر رہنے والا کوئی مسلمان اگر زد میں آ جاتا ہے تو اس کی نہ تو دیت ہوتی ہے اور نہ ہی کفارہ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس علم کے باوجود کہ محاذ کے فلاں طرف مسلمان موجود ہیں ہمارے لیے اس جہت میں تیر برسانے کی اباحت ہے اس لیے ان مسلمانوں کی حیثیت ان لوگوں کی طرح ہو گئی جن کے قتل کی اباحت ہوتی ہے اس لیے اس قتل میں کوئی چیز واجب نہیں ہو گی۔ آیت میں مذکور لفظ "معرۃ" نہ تو دیت ہے اور نہ ہی کفارہ کیونکہ نہ تو لفظی اعتبار سے دیت یا کفارہ پر اس کی دلالت ہے اور نہ کسی اور اعتبار سے اس لیے زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ اس لفظ سے مراد وہ صدمہ ہے جو ایک مسلمان کو اس وقت لاحق ہوتا ہے جب اس کے ہاتھ سے اتفاقیہ طور پر کسی مسلمان کا خون ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں صدمہ کا لاحق ہونا ایک فطری امر ہوتا ہے اور دستور بھی یہی ہے۔

جن حضرات نے اس لفظ کی تاویل عیب سے کی ہے ان کی اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کیونکہ عرف اور عادت میں ایسے شخص پر انگشت نمائی ضرور کی جاتی ہے جس کے ہاتھوں غلطی سے اتفاقیہ طور پر کسی مسلمان کا خون ہو گیا ہو اگرچہ یہ انگشت نمائی سزا کے طور پر نہ بھی ہوتی ہو۔

قول باری ہے (إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ) اور اس وقت کو بھی یاد

کرد) جب (ان) کافروں نے عصبیت کو اپنے دلوں میں جگہ دی) کہا جاتا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلحنامہ حدیبیہ تحریر کرنے کا ارادہ کیا تو آپ نے حضرت علیؓ کو یہ عبارت لکھنے کے لیے کہا۔ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ھذا ما اصطلح علیہ محمد رسول اللہ وسھیل بن عمروؓ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ یہ وہ صلحنامہ ہے جس پر اللہ کے رسول محمدؐ اور سہیل بن عمرو نے اتفاق کیا ہے)

حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق یہ عبارت لکھی، اس پر قریش والے اڑ گئے کہ صلحنامہ کی تحریر میں نہ تو بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ لکھا جائے اور نہ ہی محمد رسول اللہ بلکہ بِسْمِكَ اللّٰهُمَّ اور محمد بن عبداللہ تحریر کی جائے۔ پھر قریش والوں نے آپؐ کو مکہ میں داخل ہونے سے بھی روک دیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس غرور اور ہٹ دھرمی کو (حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ جاہلی عصبیت) کا نام دیا۔

قول باری ہے (وَاَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوٰى اور اللہ نے انھیں تقویٰ کی بات پر جمائے رکھا) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کا کلمہ مراد ہے۔ قتادہ سے بھی یہی روایت ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے کلمۂ اخلاص مراد ہے۔ ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے اس قول باری کی تفسیر میں بیان کیا کہ یہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ہے۔

سر مونڈنا یا کترانا عبادت احرام میں داخل ہے

قول باری ہے (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ۔ تم لوگ مسجد حرام میں ان شاء اللہ ضرور داخل ہو گے امن و امان کے ساتھ سر مونڈ کر یا بال کترا کر) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس بات کی خبر دی گئی ہے کہ وہ امن و امان کے ساتھ احرام باندھے ہوئے مسجد حرام میں داخل ہو جائیں گے جب اس کے ساتھ سر مونڈنے اور بال چھوٹے کرنے کا ذکر ہوا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ حلق اور تقصیر احرام کی عبادت میں داخل ہیں اور ان کے ذریعے ہی ایک شخص احرام سے باہر آسکتا ہے۔

اگر یہ بات نہ ہوتی تو ان دونوں کا یہاں ذکر کرنا بلا وجہ ہوتا۔ حضرت جابرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کرنے والوں کے لیے تین دفعہ دعا کی اور تقصیر کرنے والوں کے لیے ایک دفعہ دعا مانگی۔ یہ بات بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ حلق اور تقصیر احرام کھولنے کے لیے نسک اور قربت یعنی عبادت کا درجہ رکھتے ہیں۔

سُورَةُ الحُجُرات

خدا اور رسول کے احکام میں کمی بیشی نہ کی جائے

قولِ باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ۔ اے ایمان لانے والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے پہلے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے انھوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ کچھ لوگ ایسے تھے جو کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فلاں امر کے بارے میں کوئی حکم کیوں نہیں نازل ہوا۔

حسن کہا کرتے تھے کہ آیت کا نزول ان لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز عید ادا کرنے سے پہلے ہی قربانی کر لی تھی آپ نے انھیں دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مسروق کے بارے میں روایت ہے کہ وہ حضرت عائشہؓ کے پاس گئے۔ حضرت عائشہؓ نے لونڈی سے کہا کہ انھیں پینے کے لئے کچھ دو، مسروق نے کہا کہ میں روزے سے ہوں۔ اتفاق سے یہ دن یوم شک تھا، حضرت عائشہؓ نے فرمایا "یوم الشک میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے" اس موقع پر حضرت عائشہؓ نے درج بالا آیت کی تلاوت بھی کی۔ یعنی روزے وغیرہ تمام امور میں اللہ اور اس کے رسول سے پہلے سبقت نہ کی جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے ہر قول اور فعل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی نہی کے سلسلے میں آیت کے عموم کا اعتبار کیا۔ ابوعبیدہ معمر بن المثنّٰی نے آیت کی تفسیر میں کہا ہے۔

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر کسی معاملے میں امر اور نہی کے اندر جلد بازی سے کام نہ لو۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فرائض کو ان کے مقررہ اوقات سے مقدم کر کے یا مؤخر کر کے یا انھیں ترک کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرنے کے جواز کے امتناع پر اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے۔ آیت سے ان لوگوں نے بھی استدلال کیا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کے ایجاب کے

قائل ہیں کیونکہ آپ کے کیے ہوئے افعال کے ترک سے آپ کے آگے سبقت لے جانا لازم آتا ہے جس طرح آپ کے حکم کے ترک سے یہ بات لازم آتی ہے۔

ابوبکر جصاص اس استدلال کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ سے وہ صورتیں مراد ہیں جن میں ہم سے کسی فعل کا مطالبہ کیا گیا ہو اور ہم اس کے سوا کوئی اور کام کر لیں۔ لیکن جس فعل کے متعلق یہ ثبوت نہ ہو کہ آپ نے ہم سے اس کے کرنے کا مطالبہ کیا ہے اس کے ترک سے آپ کے آگے سبقت لے جانا لازم نہیں آتا۔

اس کے قیاس کی نفی کرنے والوں نے بھی استدلال کیا ہے۔ لیکن یہ بات استدلال کرنے والوں کی جہالت کی نشاندہی کرتی ہے۔ اس لیے کہ جس فعل پر دلالت قائم ہو چکی ہو اس کے کر لینے سے اللہ اور اس کے رسول کے آگے سبقت لے جانا لازم نہیں آتا۔ فروع شریعت میں قیاس سے کام لینے کے وجوب پر کتاب وسنت اور اجماع امت کی دلالت قائم ہو چکی ہے اس لیے قیاس کرنے کی وجہ سے اللہ اور اس کے رسول کے آگے سبقت لے جانا لازم نہیں آتا۔

حضورؐ کی تعظیم ضروری ہے

قول باری ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَکُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ اے ایمان لانے والو! اپنی آوازوں کو پیغمبر کی آواز سے بلند نہ کیا کرو) اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کرنے اور آپ کی توقیر بجا لانے کا حکم ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ تاکہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ، اس کی مدد کرو اور اس کی توقیر بجا لاؤ)

ایک روایت کے مطابق آیت کا نزول ان لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جن کی عادت یہ تھی کہ جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بات پوچھی جاتی تو اس کے متعلق آپ سے پہلے ہی بول اٹھتے تھے۔ نیز ایک شخص کے بولنے کے دوران اگر آواز بلند کی جائے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ متکلم کی ہیبت نظر انداز ہو جاتی ہے اور اس کے سامنے ایک قسم کی جرأت کا مظاہرہ ہوتا ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہمیں اس طریق کار سے روک دیا کیونکہ ہمیں آپ کی تعظیم کرنے، آپ کی توقیر بجا لانے اور آپ کی ہیبت کو قائم رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اور نہ ان سے ایسے کھل کر بولا کرو جیسے آپس میں کھل کر بولا کرتے ہو) آیت میں آواز بلند کرنے سے زائد بات کہی گئی ہے۔ وہ اس طرح کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہماری آپس جیسی مخاطبت سے روک دیا گیا ہے اور یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم جب آپ سے ہمکلام ہوں تو ہماری گفتگو کے انداز میں آپ کی تعظیم کا ایسا رنگ جھلکنا چاہیے جس کی بنا پر یہ دوسری تمام گفتگوؤں سے نمایاں نظر آئے جو ہم آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا۔ تم رسول کے بلاوے کو ایسا مت سمجھو جیسا تم آپس میں ایک دوسرے کو بلا لیتے ہو) اسی طرح قول باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ بے شک جو لوگ آپ کو حجروں کے باہر سے آواز دیتے ہیں ان میں سے اکثر عقل سے کام نہیں لیتے)

ایک روایت کے مطابق اس آیت کا نزول بنو تمیم کے ایک گروہ کے سلسلے میں ہوا تھا جو آپ کی خدمت میں آیا تھا۔ آتے ہی ان لوگوں نے حجرے کے باہر سے آوازیں دینی شروع کر دیں "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے پاس باہر آؤ" اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کر کے ان لوگوں کے طرز عمل کی مذمت فرمائی ان آیات کا نزول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم بجا لانے اور گفتگو وغیرہ میں دوسرے تمام لوگوں سے آپ کو ممتاز رکھنے کے ایجاب کے سلسلے میں ہوا ہے۔

حضور کی تعظیم کے ضمن میں والدین، استاذ، علماء، بزرگ سب آجاتے ہیں

تاہم اس آیت کے ذریعے ہمیں ان لوگوں کی تعظیم بجا لانے کی بھی تعلیم دی گئی ہے جن کی تعظیم ہم پر واجب ہے۔ مثلاً باپ، استاد، عالم دین، عابد و زاہد، امر و نہی کرنے والا نیز نیکی و تقویٰ رکھنے والا اور بڑی عمر کا انسان وغیرہ۔

ان لوگوں کی تعظیم بجا لانا بھی ہمارے لیے ضروری ہے، مثلاً ان کے سامنے آواز اونچی نہ کی جائے، ان سے کھل کر بے تکلفانہ انداز میں گفتگو نہ کی جائے۔ بلکہ ان کی حیثیت ان تمام لوگوں سے نمایاں رکھی جائے جو ان کے مرتبہ اور مقام کے نہیں ہیں۔ نیز باہر سے کھڑے ہو کر انہیں آواز نہ دی جائے اور امر کے صیغے کے ساتھ انہیں خطاب نہ کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بنو تمیم کے گروہ کی اس لیے مذمت کی تھی کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حجرے کے باہر سے آواز دیتے ہوئے کہا تھا "اخرج

الینا (ہمارے پاس باہر آؤ)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی انھیں حسن جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے کہ حضرت ثابت بن قیسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ اللہ کے رسول! مجھے خطرہ پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں میں برباد نہ ہو جاؤں۔ اللہ تعالیٰ نے آیت (لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ) نازل فرما کر ہمیں آپ کی آواز سے اپنی آواز بلند کرنے کی ممانعت کر دی ہے میں ایک جہیر الصوت (ایسا شخص جس کی آواز پیدائشی طور پر بہت اونچی ہو) انسان ہوں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنے کسی ناکردہ فعل پر تعریف و ستائش پسند کرنے سے بھی روک دیا ہے جبکہ مجھے دوسروں کی زبان سے اپنی تعریف بہت پسند ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ہمیں تکبر کرنے اور ناز و انداز اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے۔ جبکہ میری جمالیاتی حس تیز ہے۔"

یہ سن کر آپ نے فرمایا: ثابت! کیا تم اس بات سے خوش نہیں ہو گے کہ ایک قابل تعریف زندگی گزارنے کے بعد اللہ کے راستے میں شہید ہو جاؤ اور پھر جنت میں داخل ہو جاؤ؟" چنانچہ ایسا ہی ہوا، انھوں نے بڑی اچھی زندگی گزاری اور مسلیمہ کذاب کے خلاف لڑتے ہوئے شہید ہو گئے۔

فاسق کی دی ہوئی خبر کا حکم

قول باری ہے یَآیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْآ اِنْ جَآءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْآ اَنْ تُصِیْبُوْا قَوْمًا بِجَھَالَۃٍ۔ اے ایمان لانے والو، اگر فاسق شخص تمھارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کرلیا کرو ایسا نہ ہو کہ کہیں تم نادانی سے کسی قوم کو ضرر پہنچا دو) تا آخر آیت۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی۔ انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولیدؓ بن عقبہ کو بنو المصطلق کی طرف بھیجا۔ ولیدؓ ان کے پاس پہنچے تو وہ لوگ انھیں خوش آمدید کہنے کے لیے باہر نکل آئے۔ یہ دیکھ کر ولیدؓ ڈر گئے اور واپس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آگئے اور آکر یہ بتایا کہ وہ لوگ تو مرتد ہوگئے ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد بن الولید کو ان کی طرف بھیجا۔ حضرت خالدؓ جب ان کے علاقے کے قریب پہنچے تو ان کے متعلق درست معلومات حاصل کرنے کی خاطر رات کے وقت کچھ آدمی ادھر بھیج دیے، ان آدمیوں نے جاکر دیکھا تو یہ لوگ باقاعدہ اذان دیتے اور نمازیں پڑھتے تھے، حضرت خالدؓ کو جب حقیقتِ حال کا علم ہوگیا تو وہ اپنے آدمیوں سمیت ان کے پاس پہنچ گئے وہاں انھیں بھلائی نیز اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے سوا اور کوئی بات نظر نہ آئی۔

حضرت خالدؓ نے واپس جاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان تمام باتوں سے آگاہ کیا۔ معمر کہتے ہیں کہ اس موقعہ پر قتادہ نے یہ آیت تلاوت کی لَوْ یُطِیْعُکُمْ فِیْ کَثِیْرٍ مِّنَ الْاَمْرِ لَعَنِتُّمْ (بہت سی باتیں ایسی ہیں کہ ان میں اگر وہ تمھارا کہنا مان لیں تو تم کو تکلیف پہنچے) پھر قتادہ اپنے مخاطبین کو کہنے لگے "تم لوگوں کی رائے تو اور زیادہ گری ہوئی اور تمھارے خیالات تو اور زیادہ بے وقعت ہیں۔ وہ لوگ یعنی صحابہ کرام تو ایسے تھے کہ اللہ کی کتاب سے نصیحت حاصل کرتے۔"

حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا تھا۔ "خدا کی قسم! اگر آیت (وَاِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ) کسی خاص شخص کے متعلق نازل ہوئی تھی تو بھی قیامت تک اس کا حکم باقی رہے گا اور یہ کسی اور حکم کی بنا پر منسوخ نہیں ہوا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ فاسق کی دی ہوئی خبر کی چھان بین کرنا واجب ہے، اور تحقیق و تفتیش کے بغیر نیز اس کے مدلول کی صحت کا علم حاصل کیے بغیر اس خبر کو قبول کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی ممانعت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں دو قراءت ہیں (فَتَثَبَّتُوْا) تثبت یعنی چھان بین کرنے کے معنی ادا کرتا ہے۔ دوسری قراءت (فَتَبَيَّنُوْا) کی ہے۔ دونوں الفاظ خبر کی صحت کا علم حاصل کیے بغیر اسے قبول کرنے کی ممانعت کرتے ہیں۔ کیونکہ پہلی قراءت کے لحاظ سے تثبت کا حکم دیا گیا ہے یعنی چھان بین کر لی جائے تاکہ نادانی کی وجہ سے کسی قوم کو کوئی نقصان نہ پہنچ جائے۔

دوسری قراءت کی بنا پر تبین کے معنی علم کے ہیں اس لیے آیت اس امر کی مقتضی ہوگی کہ فاسق کی دی ہوئی خبر پر اس کے متعلق معلومات حاصل کیے بغیر کوئی قدم اٹھانا جائز نہیں ہے۔ یہ چیز فاسق کی گواہی مطلقاً قبول نہ کرنے کی مقتضی ہے۔ کیونکہ گواہی خبر ہوتی ہے۔ اسی طرح فاسق کی دی ہوئی تمام خبروں کا یہی حکم ہوگا۔ اسی بنا پر ہم نے یہ کہا ہے کہ حقوق کے اندر فاسق کی کوئی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایات کے اندر فاسق کی خبر کا بھی یہی حکم ہے۔ نیز دین سے تعلق رکھنے والے ہر ایسے معاملے میں اس کی خبر کا یہی حکم ہوگا جس کے ذریعے کوئی شرعی حکم یا کسی انسان پر کوئی حق ثابت کیا گیا ہو۔

تاہم چند امور میں فاسق کی خبر قبول کرنے پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ معاملات کے اندر فاسق کی دی ہوئی خبر قبول کی جائے گی۔ مثلاً ہدیہ کے متعلق اگر فاسق یہ کہے کہ "فلاں شخص نے یہ ہدیہ تمھارے لیے بھیجا ہے"۔ تو اس کی خبر کو قبول کرتے ہوئے اس ہدیہ کو اپنے قبضے میں لے لینا جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے "مجھے فلاں شخص نے اپنے اس غلام کو فروخت کرنے کے لیے وکیل بنایا ہے"۔ تو اس غلام کی خریداری جائز ہوگی۔ اسی طرح کسی گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے سلسلے میں اگر کوئی کہے کہ "داخل ہو جاؤ" تو اس کی یہ بات قبول کر لی جائے گی اور اس میں قائل کی عدالت یعنی فاسق نہ ہونے کی حالت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

یہی حکم معاملات سے تعلق والی تمام خبروں کا ہے۔ ان تمام امور میں غلام، ذمی اور بچے کی

خبر بھی قبول کر لی جائے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی لونڈی بریرہ کی اس خبر کو قبول کر لیا تھا کہ "فلاں چیز مجھے بطور صدقہ دی گئی تھی اور اسے آپ کو بطور ہدیہ دیتی ہوں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر فرمایا تھا ھی لھا صدقۃ ولنا ھدیۃ یہ چیز بریرہ کے لیے صدقہ اور ہمارے لیے ہدیہ ہے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ کی یہ خبر قبول کر لی تھی کہ یہ چیز اسے بطور صدقہ ملی تھی اور صدقہ کرنے والے کی ملکیت اب بریرہ کی طرف منتقل ہو گئی تھی۔

ایک اور صورت میں بھی فاسق کی بات اور اس کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ فاسق کا فسق دین کی جہت سے کسی خاص مذہب اور مسلک کے اعتقاد پر مبنی ہو۔ یہ اہل اہواء فاسق کہلاتے ہیں اور ان کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے۔ اہل اہواء کی گواہی اور احادیث کی روایت میں ان کی خبر کو قبول کرنے کے معاملہ میں سلف کا بھی یہی طریق کار تھا۔ دینداری کی جہت سے ان کا فسق ان کی گواہی قبول کرنے میں مانع نہیں تھا۔

اہل ذمہ کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی بھی قابل قبول ہے۔ ہم نے اس کتاب کے پچھلے صفحات میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔ غرض یہ تین صورتیں ہیں جن میں فاسق کی خبر قابل قبول ہے اور یہ صورتیں قول باری ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا سے ان دلائل کی بنا پر مستثنیٰ ہیں جو اس سلسلے میں قائم ہو چکی ہیں۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کی مراد کا تعلق گواہیوں، حقوق کے اثبات یا احکام دین کے ایجاب سے ہے نیز فسق کی اس صورت سے ہے جو دین اور اعتقاد کی جہت سے نہ ہو۔

آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ خبر واحد علم کی موجب نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ اگر کسی حالت میں بھی علم کی موجب ہوتی تو اس کی چھان بین کی ضرورت پیش نہ آتی۔ بعض لوگ اس سے ایک عادل آدمی کی خبر کو قبول کر لینے کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں فاسق کی دی ہوئی خبر کی چھان بین کی تخصیص کی گئی ہے اس لیے عادل انسان کی دی ہوئی خبر کی چھان بین درست نہیں ہے۔ لیکن یہ بات غلط ہے کیونکہ ایک چیز کا اگر تخصیص کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ اس کے ماسوا چیزوں کا حکم لازماً اس کے خلاف ہو گا۔

باغیوں کے خلاف قتال کا بیان

قول باری ہے (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا۔ اور اگر اہل ایمان کے دو گروہ آپس میں برسرپیکار ہو جائیں تو ان کے درمیان اصلاح کرا دو) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے حسن بصری سے کہ مسلمانوں کے کچھ افراد کے درمیان کوئی تنازعہ تھا جو سلجھ نہ سکا اور پھر یہ لوگ ہاتھا پائی اور جوتم پیزار پر اتر آئے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی۔

معمر کہتے ہیں کہ قتادہ نے کہا ہے کہ دو شخصوں کے درمیان کسی حق کے سلسلے میں کوئی جھگڑا تھا۔ یہ دونوں اس کے متعلق ٹال مٹول سے کام لیتے رہے۔ پھر ایک نے کہا کہ میں زبردستی اپنا حق لے لوں گا۔ اس نے یہ بات اس لیے کہی تھی کہ اس کے خاندان کے افراد کی تعداد زیادہ تھی۔ دوسرے نے اس کے جواب میں کہا کہ میرے اور تمھارے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تنازعہ بڑھ جانے پر یہ دونوں ہاتھا پائی اور جوتم پیزار پر اتر آئے۔

سعید بن جبیر اور شعبی سے مروی ہے کہ انھوں نے ڈنڈوں اور جوتوں سے ایک دوسرے کی پٹائی شروع کر دی۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ اوس اور خزرج کے قبیلے تھے۔ ان کے درمیان ڈنڈوں سے لڑائی ہوئی تھی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت باغی گروہ کے خلاف جنگ کرنے کے امر کا مقتضی ہے حتیٰ کہ یہ اللہ کے حکم کی طرف آ جائے۔ آیت میں قتال کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہے اگر باغی گروہ جوتوں اور ڈنڈوں کے ساتھ قتال کے ذریعے حق کی طرف لوٹ آئے تو اس صورت میں جوتوں اور ڈنڈوں سے بات آگے نہیں بڑھائی جائے گی۔

اگر وہ جوتوں اور ڈنڈوں سے سیدھے نہ ہوں تو ان کے خلاف تلوار سے جنگ کی جائے گی۔ جیسا کہ ظاہر آیت اس چیز کو متضمن ہے۔ اگر باغی گروہ اپنی بغاوت پر ڈٹا رہے اور حق کی طرف رجوع

نہ کرے تو اس صورت میں صرف ڈنڈوں پر اکتفا کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہوگا بلکہ اس صورت میں اگر ہتھیار اٹھانے کی ضرورت ہوگی تو ہتھیار بھی اٹھا لیے جائیں گے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی یہ بھی ایک صورت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذالک اضعف الایمان۔ تم میں سے کوئی شخص اگر غلط بات دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے بدل ڈالے، اگر وہ اس کی طاقت نہیں رکھتا تو اپنی زبان سے بدلنے کی کوشش کرے اگر وہ اس کی بھی طاقت نہیں رکھتا تو اپنے دل سے اسے برا سمجھے یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ سے برائی کے ازالے کا حکم دیا اور اس میں ہتھیار اور غیر ہتھیار کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس لیے ظاہر حدیث منکر کے ازالے کا مقتضی ہے خواہ وہ جس طریقے سے بھی ہو۔ کچھ بیکار قسم کے لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باغیوں کی سرکوبی صرف ڈنڈوں اور جوتوں نیز ہتھیاروں سے کم چیزوں کے ذریعے کی جائے۔ ان کے خلاف ہتھیاروں کے ساتھ جنگ نہیں کی جائے گی۔ انھوں نے اس واقعہ سے استدلال کیا ہے جو ہم نے آیت کے نزول کے سلسلے میں بیان کیا ہے نیز یہ کہ اس میں جوتوں اور ڈنڈوں کے ذریعے لڑائی ہوئی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے جو بات بیان کی ہے اس پر اس واقعہ کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ اس واقعہ میں لوگ ڈنڈوں کے ساتھ لڑے تھے یعنی اس لڑائی میں ہتھیاروں کے سوا دوسری چیزیں استعمال کی گئی تھیں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں فریقوں میں سے باغی اور سرکش فریق کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا اور یہ تخصیص نہیں کی کہ اس کے خلاف ہماری جنگ ہتھیاروں کے سوا دوسری چیزوں کے ساتھ ہونی چاہیے۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اہل بغی کے خلاف جنگ کرنے کی جو صورت مناسب ہوگی وہ ہم اختیار کریں گے۔ اگر ہتھیاروں کے ساتھ جنگ کرنے کی ضرورت پیش آئے گی تو ہم ہتھیار استعمال کریں گے اور اس کے بغیر دوسری چیز مثلاً ڈنڈوں وغیرہ سے کام چل سکتا ہو تو ڈنڈوں سے کام چلائیں گے یہاں تک کہ باغی گروہ حق کی طرف لوٹ آئے اور اپنی سرکشی سے دست بردار ہو جائے۔

آیت کا نزول جس واقعہ کے تحت ہوا ہے اس میں ڈنڈوں اور جوتوں سے لڑائی ہوئی تھی لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ آیت میں ہمیں ان کے خلاف قتال کا جو حکم دیا گیا ہے وہ صرف ڈنڈوں اور جوتوں کے استعمال تک محدود رہے۔ جبکہ آیت کا عموم ہتھیار اور غیر ہتھیار سے کم چیزو

کے ساتھ قتال کا مقتضی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اللہ کا حکم یہ ہوتا کہ "جو شخص تمھارے ساتھ ڈنڈے کے ساتھ لڑائی کرے تم اس کے ساتھ ہتھیار سے لڑو" تو اس صورت میں اس حکم کے اندر کوئی تناقض نہ ہوتا۔ یہی صورت اس حکم کی ہے جو اللہ نے ہمیں اہلِ بغی کے خلاف قتال کے سلسلے میں دیا ہے کیونکہ اس کا عموم ہتھیار اور غیر ہتھیار دونوں کا مقتضی ہے۔

اس لیے اسے عموم کی صورت میں باقی رکھنا واجب ہے۔ حضرت علیؓ نے بھی ہتھیاروں کے ساتھ باغیوں کے خلاف جنگ کی تھی۔ آپ کے ساتھ جلیل القدر صحابۂ کرام تھے جن میں بدریین (غزوہ بدر میں شرکت کرنے والے) بھی تھے۔ حضرت علیؓ ان باغیوں کے خلاف جنگ کرنے میں برحق تھے۔ کسی نے آپ کی مخالفت نہیں کی صرف یہ باغی گروہ اور اس کے ہمنواجن کا آپ نے مقابلہ کیا تھا اس معاملے میں آپ کے مخالف تھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ سے فرمایا تھا (تقتلک الفئة الباغية تمھیں باغی گروہ قتل کردے گا) یہ حدیث تواتر کی بنا پر خبرِ مقبول کا درجہ رکھتی ہے حتیٰ کہ حضرت معاویہؓ کو بھی اس کے انکار کی ہمت نہیں ہوئی۔ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے اسے بیان کیا اس موقعہ پر انھوں نے صرف اتنا ہی کہا۔ "عمار کو دراصل اس نے قتل کیا جو انھیں اپنے ساتھ لے کر آیا تھا (اشارہ حضرت علیؓ کی طرف ہے) اور پھر انھیں ہمارے نیزوں کے درمیان پھینک گیا" اس حدیث کی اہل کوفہ، اہلِ بصرہ، اہلِ حجاز اور اہلِ شام سب نے روایت کی ہے۔

یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی نشانیوں میں سے ایک بڑی نشانی ہے کیونکہ یہ آئندہ رونما ہونے والے واقعہ کے متعلق اطلاع ہے جس کا علم صرف علام الغیوب کی طرف سے اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا تھا۔ خوارج کے خلاف جنگ کرنے اور انھیں قتل کرنے کے ایجاب کی بہت سی روایتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں جو حدِ تواتر کو پہنچتی ہیں۔

حضرت انسؓ اور حضرت ابوسعیدؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میری امت میں عنقریب اختلاف پیدا ہو جائے گا۔ ایک گروہ ایسا ہوگا جو باتیں تو بڑی اچھی کرے گا لیکن اس کے اعمال بہت برے ہوں گے، وہ دین سے اس طرح نکل جائے گا جس طرح تیر اپنے نشانے سے پار نکل جاتا ہے۔ یہ لوگ واپس نہیں ہوں گے جب تک کہ تیر واپس نہ آجائے (اور یہ محال ہے) یہ لوگ بدترین مخلوق ہیں۔ سعادت ہے اس شخص کے لیے جو انھیں قتل کرے یا ان کے ہاتھوں قتل ہو جائے۔ یہ لوگ کتاب اللہ کی طرف بلائیں گے لیکن کتاب اللہ کے ساتھ خود ان کا

کوئی تعلق نہیں ہوگا جو شخص انھیں قتل کرے گا وہ ان کی بہ نسبت اللہ سے زیادہ قریب ہوگا۔" صحابہؓ نے عرض کیا "اللہ کے رسول! ان کی نشانی کیا ہوگی؟" آپؐ نے فرمایا "تحلیق" یعنی ان کے سر مونڈے ہوں گے۔

اعمش نے خیثمہ سے اور انھوں نے سوید بن غفلہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "لوگو! جب میں تمھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث سناؤں تو یاد رکھو کہ میرے لیے آسمان سے اسی طرح نیچے گر جانا کہ فضا میں پرندے مجھے اچک لیں زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی جھوٹی حدیث بیان کروں اور جب میں تم سے موجودہ حالات کے بارے میں گفتگو کروں تو اس کے متعلق یاد رکھو کہ جنگ ایک چال ہوتی ہے" یعنی ہو سکتا ہے کہ کسی مصلحت کی خاطر میں تم سے کھل کر بات نہ کروں۔

آپؓ نے مزید فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ زمانۂ نبوت کے آخر پر کچھ لوگ ابھریں گے جن کی عمریں کم ہوں گی جو سمجھ بوجھ کے لحاظ سے بے وقوف ہوں گے۔ باتیں تو وہ بہترین کریں گے لیکن ایمان ان کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا۔ وہ لوگ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جس طرح تیر اپنے نشانے کے پار نکل جاتا ہے۔ اگر تمھارا ان کے ساتھ آمنا سامنا ہو تو ان کی گردنیں اڑا دو۔ انھیں قتل کرنے والوں کو قیامت کے دن اجر ملے گا۔"

باغی سے جنگ کرکے اسے قتل کیا جا سکتا ہے

باغی گروہ کو راہ راست پر لانے کے لیے تلوار سے کم کوئی چیز اگر کارگر نہ ہو تو ان کے خلاف جنگ کے وجوب پر صحابہ کرام کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تمام صحابہ کرام خوارج کے خلاف جنگ کے قائل تھے، اگر یہ حضرات ان کے خلاف جنگ نہ کرتے بلکہ مقابلہ سے بیٹھ رہتے تو خوارج ان سب کو قتل کر دیتے اور ان کے بچوں اور عورتوں کو گرفتار کر لیتے اور انھیں برباد کر کے رکھ دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت نے حضرت علیؓ کا ساتھ نہیں دیا تھا۔ ان میں حضرت سعدؓ، محمد بن مسلمہ، اسامہ بن زید اور حضرت ابن عمرؓ شامل تھے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انھوں نے اس لیے ساتھ نہیں دیا تھا کہ وہ باغی گروہ کے خلاف جنگ کے قائل نہیں تھے بلکہ ممکن ہے کہ انھوں نے اس بنا پر عملی طور پر جنگ میں حصہ نہیں لیا تھا کہ ان کے خیال میں امام المسلمین یعنی حضرت علیؓ

کا ان کے خلاف اپنے رفقاء کے ساتھ تبرد آزما ہونا کافی تھا اور ان کی ضرورت نہیں تھی اس لیے انھوں نے جنگ میں شرکت نہ کرنے کی اجازت حاصل کر لی تھی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ خوارج کے خلاف ان حضرات نے جنگوں میں حصہ نہیں لیا تھا اس کے یہ معنی نہیں تھے کہ ان کے نزدیک خوارج کے خلاف قتال واجب نہیں تھا بلکہ جب انھوں نے یہ دیکھا کہ جنگ میں ان کی ضرورت نہیں ہے دوسرے لوگ کافی ہیں تو انھوں نے عملی طور پر ان جنگوں میں حصہ لینا مناسب نہیں سمجھا۔

اگر ہمارے مخالفین اس روایت سے استدلال کریں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا ستکون فتنۃ، القائم فیھا خیر من الماشی والقاعد فیھا خیر من القائم۔ عنقریب فتنہ وفساد برپا ہوگا اس میں کھڑا رہنے والا چلنے والے سے بہتر ہوگا اور بیٹھا رہنے والا چلنے والے سے بہتر ہوگا) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ نے اس سے وہ فتنہ مراد لیا ہے جس میں لوگ دنیا کی طلب اور عصبیت کی بنا پر ایک دوسرے کا گلا کاٹیں گے۔

اس میں امام المسلمین کے ساتھ جس کی اطاعت واجب ہوتی ہے مل کر قتال نہیں ہوگا لیکن جب یہ ثابت ہو جائے گا کہ فریقین میں سے ایک گروہ باغی اور دوسرا گروہ عادل اور امام المسلمین کا ساتھ دینے والا ہے تو اس صورت میں امام المسلمین اور اس کے ہمنواؤں کے ساتھ مل کر باغی گروہ کی سرکوبی واجب ہوگی اور ایسی جنگ میں حصہ لینے والا اللہ کے نزدیک اجر کا مستحق ہوگا۔

کلمۂ توحید کے قائل کو ناحق قتل کرنا ممنوع ہے

اگر یہ کہا جائے کہ ایک فوجی مہم میں حضرت اسامہؓ نے ایسے شخص کو قتل کر دیا تھا جس نے کلمہ طیبہ کا اقرار کیا تھا۔ حضرت اسامہؓ کو شک تھا کہ اس نے اپنی جان بچانے کے لیے کلمہ طیبہ کا اقرار کیا ہے، لیکن جب یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوئی تو آپ کو انتہائی صدمہ پہنچا اور آپؐ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا "تم نے اسے مار ڈالا جب کہ اس نے لا الٰہ الا اللہ کہہ دیا تھا" آپؐ نے یہ فقرہ کئی بار دہرایا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جو شخص کلمہ گو ہو اس کے خلاف نہ تو جنگ کی جائے اور نہ ہی اسے قتل کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان کے خلاف اس لیے جنگ کی جاتی تھی کہ وہ مشرک تھے، ان کے خلاف جنگ کے خاتمے کی شرط یہ تھی کہ وہ کلمہ توحید کا اقرار کر لیں۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کا ارشاد ہے (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ ۔ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ جب تک لوگ لا الہ الا اللہ نہ کہہ دیں اس وقت تک میں ان کے خلاف جنگ کرتا رہوں۔ جب وہ یہ کلمہ کہہ دیں گے تو میرے ہاتھوں سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیں گے سوائے اس صورت کے جب ان کی جان یا ان کا مال کسی حق کے بدلے میں لیا جائے)

یہ مشرکین جب کلمہ توحید کا اقرار کر لیتے تو ان تمام باتوں کو قبول کر لیتے جن کی طرف انھیں بلایا جاتا یعنی بت پرستی چھوڑ کر توحید کا اقرار کر لیتے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جب باغی بغاوت سے کنارہ کش ہو کر حق کی طرف لوٹ آئیں تو ان کے خلاف قتال کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ ان کے خلاف جنگی کارروائی صرف اس بنا پر کی جاتی ہے کہ وہ اہل عدل یعنی امام المسلمین کے وفادار لوگوں کے خلاف ہتھیار اٹھائے ہوتے ہیں۔

اس لیے جب وہ اس حرکت سے باز آ جائیں گے تو ان کے خلاف جنگی کارروائی بھی رک جائے گی۔ جس طرح مشرکین سے اس لیے قتال کیا جاتا ہے کہ وہ اسلام کا اقرار کر لیں۔ جب وہ اسلام کا اظہار کر دیں گے تو قتال کا حکم ان سے زائل ہو جائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ رہزنوں اور امام المسلمین کے خلاف برسرپیکار لوگوں کے خلاف جنگی کارروائی کی جاتی تھی حالانکہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کے قائل ہوتے تھے۔

باغیوں کے خلاف اقدام کی ابتدا کیسے کی جائے؟

قول باری ہے (وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَھُمَا اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کرا دو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان جنگ شروع ہو جانے کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے ان کے درمیان اصلاح کرانے کا حکم دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ دونوں گروہوں کو صلاح اور حق کی طرف نیز کتاب وسنت کے حکم اور ترک بغاوت کی طرف بلایا جائے (فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰھُمَا عَلَی الْاُخْرٰی پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے کے ساتھ زیادتی کرے) یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ

اگر ایک گروہ حق کی طرف لوٹ آئے اور اصلاح کا ارادہ کرلے لیکن دوسرا گروہ بغاوت اور سرکشی پر اڑا رہے اور حق کی طرف رجوع کرلینے سے باز رہے تو اس صورت میں دوسرے گروہ کے خلاف جنگ کی جائے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ اللہ تعالیٰ نے جنگ سے پہلے حق کی طرف بلانے کا حکم دیا ہے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ لوٹنے سے انکار کردے تو اس کے خلاف جنگی کارروائی کی جائے گی۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی یہی طریق کار اختیار کیا تھا۔ آپ نے سب سے پہلے باغی گروہ کو حق کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دی اور ان پر حجت تمام کردی لیکن جب انھوں نے آپ کی بات ماننے سے انکار کردیا تو آپ نے ان کے خلاف جنگ شروع کی۔ آیت میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ فساد عقائد کی بنا پر باغیوں سے جنگ نہیں کی جائے گی جب تک وہ خود قتال کی ابتدا نہ کریں کیونکہ قول باری ہے (فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰھُمَا عَلَی الْاُخْرٰی فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْٓءَ اِلٰٓی اَمْرِ اللّٰہِ۔ پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرلے) ان سے لڑائی کرنے کا حکم صرف اسی صورت میں دیا گیا ہے

جب وہ دوسروں کے خلاف جنگ کر کے ان کے ساتھ زیادتی کریں۔

حضرت علیؓ نے بھی خوارج کے ساتھ یہی طریقۂ کار اختیار کیا تھا۔ خوارج جب حضرت علیؓ کے لشکر سے الگ ہو گئے تو آپ نے ان کی طرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو بھیجا۔ انھوں نے جاکر انھیں واپس آ جانے کی دعوت دی لیکن انھوں نے اس دعوت کو قبول نہ کیا۔ پھر آپ خود ان کے پاس گئے اور ان کے ساتھ سوال و جواب کیا جس کے نتیجے میں ایک گروہ واپس ہو گیا لیکن دوسرا گروہ اپنی بغاوت پر ڈٹا رہا۔

جب یہ لوگ کوفہ میں داخل ہوئے تو حضرت علیؓ کے خطبے کے دوران مسجد کے ایک گوشے سے "ان الحکم الا للہ" (فیصلہ کرنے کا اختیار صرف اللہ کو ہے) کا نعرہ بلند کیا۔ حضرت علیؓ نے یہ سن فرمایا: "کلمۃ حق ارید بھا الباطل (یہ کلمہ حق ہے لیکن اس کا ایک غلط مفہوم لیا گیا ہے) پھر آپ نے یہ اعلان کیا۔ انھیں تین حقوق حاصل رہیں گے، ہم انھیں اللہ کی مسجدوں میں اس کا نام لینے سے نہیں روکیں گے، جب تک ان کے ہاتھ ہمارے ہاتھوں میں ہوں گے اس وقت تک فئی یعنی مال غنیمت وغیرہ میں ان کا حق انھیں دیتے رہیں گے اور جب تک یہ ہمارے خلاف جنگ نہیں کریں گے اس وقت تک ہم ان کے خلاف جنگی کارروائی نہیں کریں گے۔

باغیوں سے چھینے ہوئے مال کا حکم

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام محمد نے مبسوط میں کہا ہے کہ یہ مال مالِ غنیمت نہیں ہوگا۔ البتہ ان سے چھینے ہوئے ہتھیار اور گھوڑے، خچر وغیرہ ان کے خلاف جنگ میں استعمال کیے جائیں گے۔ جب جنگ کا خاتمہ ہو جائے گا تو ان کا مال انھیں واپس کر دیا جائے گا اور جب ایک بھی باغی باقی نہیں رہے گا ان کے گھوڑے وغیرہ بھی انھیں واپس کر دیے جائیں گے۔ جو چیزیں استعمال میں آکر ختم ہو چکی ہوں گی ان کے بدلے میں کوئی چیز نہیں دی جائے گی۔

ابراہیم بن الجراح نے امام ابو یوسف سے ذکر کیا ہے کہ باغیوں کے قبضے میں جتنا ہتھیار اور گھوڑے، گدھے نیز خچر وغیرہ ہوں گے وہ فئ شمار ہوں گے انھیں مالِ غنیمت کی طرح تقسیم کیا جائے گا اور خمس بھی نکالا جائے گا۔ پھر جب یہ لوگ توبہ کرلیں گے تو ان سے کسی خون کا بدلہ نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی اس مال کا معاوضہ لیا جائے گا جو یہ اپنے استعمال میں لا کر ختم کر چکے ہوں گے۔

امام مالک کا قول ہے کہ خوارج نے جو جانیں لی ہوں گی یا جو مال انھوں نے ختم کیا ہوگا توبہ کر لینے پر ان سے ان چیزوں کا حساب نہیں لیا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی مال بعینہٖ موجود ہوگا وہ واپس کرایا جائے گا۔ اوزاعی اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ مسلح چوروں سے لڑائی کی صورت میں اگر انھیں قتل کرنے کے بعد ان کے مال پر قبضہ کر لیا جائے گا تو یہ مال لڑائی میں حصہ لینے والوں کے لیے مالِ غنیمت شمار ہوگا۔ البتہ اس سے خمس پہلے نکال لیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی چیز ایسی ہوگی جس کے بارے میں یہ علم ہو کہ انھوں نے اسے لوگوں کے گھروں سے چرایا تھا تو اس صورت میں وہ چیز مالِ غنیمت شمار نہیں ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں حضرت علیؓ سے منقول روایتوں میں اختلاف ہے۔ فطر بن خلیفہ نے منذر بن یعلیٰ سے روایت کی ہے اور انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے کہ امیرالمومنین حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ جمل کے دن ہاتھ آنے والے ہتھیاروں اور گھوڑوں، خچروں وغیرہ کو اپنے رفقاء کے درمیان مال غنیمت کے طور پر تقسیم کر دیا تھا۔ اس روایت سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو ایسے مال کو مال غنیمت قرار دینے کے قائل ہیں۔ لیکن اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ یہ مال غنیمت تھا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ نے ہاتھ آنے والے ہتھیاروں اور جانوروں کو اس بنا پر تقسیم کر دیا ہو کہ جنگ کے خاتمے سے پہلے انھیں جنگی کارروائیوں میں استعمال کیا جائے۔ آپ نے یہ چیزیں اپنے رفقاء کی ملکیت میں نہیں دی تھیں جیسا کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں کہا ہے۔

عکرمہ بن عمار نے ابوزمیل سے روایت کی ہے، انھوں نے عبداللہ بن الدؤلی سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ خوارج کو حضرت علیؓ پر اس بات کا غصہ تھا کہ آپ نے جنگ جمل میں باغیوں کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار نہیں کیا تھا اور نہ ہی ان کے مال کو مال غنیمت قرار دیا۔ اس پر حضرت علیؓ نے ان سے یہ کہا تھا "کیا پھر تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کرتے اور ان سے اسی طرح پیش آتے جس طرح قیدی لونڈیوں سے پیش آتے ہو، اگر تم ایسا کرتے تو تم یقیناً کافر ہو جاتے۔

ابومعاویہ نے صلت بن بہرام سے روایت کی ہے، انھوں نے ابووائل سے۔ ابن بہرام کہتے ہیں کہ میں نے ابووائل سے پوچھا کہ آیا حضرت علیؓ نے جنگ جمل میں چھینے ہوئے اموال کا خمس نکالا تھا؟ انھوں نے نفی میں اس کا جواب دیا۔

زہری کہتے ہیں کہ جب خانہ جنگی کا فتنہ اٹھ کھڑا ہوا تو اس وقت صحابہ کرام کی بڑی تعداد موجود تھی۔ ان سب کا اس پر اتفاق تھا کہ اس فتنہ کے دوران تاویل کی بنا پر بہنے والے خون اور استعمال شدہ مال کا کوئی تاوان نہیں۔ باغیوں کے مال کو مال غنیمت شمار نہیں کیا جائے گا اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ وہ اپنے گھروں میں جو کچھ مال چھوڑ کر آئے ہیں اسے مال غنیمت شمار نہیں کیا جاتا خواہ وہ سب قتل کیوں نہ ہو جائیں۔ اسی طرح جو مال وہ اپنے ساتھ لے کر میدان جنگ میں آتے ہیں اسے بھی مال غنیمت شمار نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اہل حرب کے اموال کو مال غنیمت شمار کیا جاتا ہے خواہ یہ اموال ان سے میدان جنگ میں چھینے گئے ہوں یا ان کے گھروں میں موجود ہوں۔ مال غنیمت ہونے کے لحاظ سے

ان اموال میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کا جو مال بھی ہمارے قبضے میں آجاتا ہے وہ مالِ غنیمت شمار ہوتا ہے۔ نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باغیوں کی عورتوں اور بچوں کو قیدی نہیں بنایا جائے گا اور نہ ہی ان کی گردنوں کی ملکیت حاصل ہوگی اسی طرح ان کے مال کا بھی مسئلہ ہے کہ اسے مالِ غنیمت نہیں بنایا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عرب کے مشرکین کی گردنوں کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی لیکن اس کے باوجود ان کا مال مالِ غنیمت شمار ہوتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان کی گردنوں کی ملکیت اس لیے حاصل نہیں ہوتی کہ گرفتار ہوجانے پر اگر وہ اسلام نہ لائیں تو انھیں قتل کر دیا جاتا ہے اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جاتا ہے اسی لیے ان کے مال کو مالِ غنیمت قرار دیا جاتا ہے۔

اس کے برعکس خوارج کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ان کی طاقت وقوت بکھر چکی ہو تو اس صورت میں ان کے قیدیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا اور ان کی عورتوں اور بچوں کو کسی صورت میں قیدی نہیں بنایا جائے گا۔ اسی طرح ان کے مال کو بھی مالِ غنیمت قرار نہیں دیا جائے گا۔

باغیوں کے قیدیوں اور زخمیوں کا حکم

کوثر بن حکیم نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "ام عبد کے بیٹے! اس امت میں جو لوگ بغاوت کریں ان کے متعلق اللہ کا کیا حکم ہے؟" حضرت ابن عمر نے جواب دیا۔ اللہ اور اس کے رسول کو بہتر علم ہے۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا۔ باغیوں میں سے جو لوگ زخمی ہوں گے انھیں ہلاک نہیں کیا جائے گا، ان کے گرفتار شدہ قیدیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا اور بھاگنے والوں کا تعاقب نہیں کیا جائے گا"

عطاء بن السائب نے ابو البختری اور عامر سے روایت کی ہے جنگ جمل میں حضرت علیؓ کو جب فتح ہوگئی تو آپ نے حکم جاری کیا۔ بھاگنے والوں کا تعاقب نہ کرو۔ اور زخمی کو ہلاک نہ کرو" شریک نے سدی سے اور انھوں نے عبد خیر سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے جنگ جمل کے دن اعلان کیا۔ کسی قیدی کو قتل نہ کرو، کسی زخمی کو ہلاک نہ کرو، جو شخص ہتھیار پھینک دے اسے امان مل جائے گی۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ تھا اور ہمیں سلف میں سے کسی کے متعلق اس فیصلے سے اختلاف کا کوئی علم نہیں۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باغیوں کی جتھا بندی اگر ختم ہو جائے اور ان کا ٹولہ باقی نہ رہے تو اس صورت میں ان کے زخمی کو نہ تو ہلاک کیا جائے گا نہ قیدی کو قتل کیا جائے گا اور نہ ہی بھاگنے والے کا تعاقب کیا جائے گا۔ اگر ان کی جتھا بندی قائم ہوگی تو امام المسلمین کی صوابدید کے مطابق ان کے قیدی کو قتل کیا جا سکے گا اور ان کے زخمی کو ہلاک اور بھاگنے والے کا تعاقب کیا جا سکے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا درج بالا قول اس صورت پر محمول ہے جب کہ باغیوں کی جتھا بندی ختم ہو جائے۔ کیونکہ آپ نے یہ بات جنگ جمل کے موقعہ پر فرمائی تھی اور ظاہر ہے

کہ شکست کھانے کے بعد ان کا کوئی جتھا باقی نہیں رہا تھا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جنگی کارروائیوں کے دوران حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن یثربی کو گرفتار کرلیا تھا اور جنگ جمل کے دن اسے قتل کردیا تھا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ پہلے قول سے آپ کی مراد یہ تھی کہ باغیوں کی گروہ بندی جب ختم ہوجائے اور ان کا جتھا باقی نہ رہے تو اس صورت میں مذکورہ احکام جاری ہوں گے۔

باغیوں کے فیصلوں کے متعلق بیان

امام ابو یوسف نے رسالہ البرمکی میں کہا ہے کہ مرکز کے وفادار مسلمانوں کے قاضی کے لیے باغیوں کے قاضی کے فیصلہ نامے، اس کی لی ہوئی گواہی اور اس کے فیصلے کو جائز قرار دینا مناسب نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد کا بھی یہی قول ہے۔ انھوں نے یہ کہا ہے کہ اگر خوارج اپنوں میں سے کسی کو قاضی مقرر کر دیں اور وہ کوئی فیصلہ جاری کرے پھر یہ فیصلہ اہل عدل یعنی وفادار مسلمانوں کے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ اسے نافذ نہ کرے۔ البتہ اگر یہ فیصلہ اس کی رائے کے موافق ہو تو صرف اس پر صاد نہ کرے بلکہ اپنی طرف سے اسے نئے سرے سے جاری کرے۔ امام محمد نے یہ بھی کہا ہے کہ خوارج اگر اہل عدل میں سے کسی کو قاضی مقرر کریں اور اس نے کوئی فیصلہ کیا ہو پھر یہ فیصلہ اہل عدل کے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ اس فیصلے کو اسی طرح نافذ کر دے گا جس طرح وہ اہل عدل کے کسی اور قاضی کے فیصلے کو نافذ کرتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ باغی جو فیصلے کریں گے ان کی چھان بین کی جائے گی، اور اس کے بعد ان کا جو فیصلہ شرعی لحاظ سے درست ہوگا اہل عدل کا قاضی اسے نافذ کر دے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر خوارج کسی شہر پر قبضہ کر لیں اور اس شہر کے باشندوں سے زکوٰۃ وغیرہ وصول کر لیں اور ان پر حدود وغیرہ قائم کریں تو اس صورت میں ان شہریوں سے نہ تو دوبارہ زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور نہ ہی ان پر کوئی حد دوبارہ قائم کی جائے گی۔ نیز ان کے مقرر کردہ قاضی کے درست فیصلوں کو رد نہیں کیا جائے گا۔

البتہ اس کے غلط فیصلے اس طرح رد کر دیے جائیں گے جس طرح اہل عدل کے قاضی کے غلط فیصلے رد کر دیے جاتے ہیں۔ اگر کسی شخص کی جان یا اس کے مال کے متعلق خوارج کے مقرر کردہ قاضی کی رائے

قابلِ اطمینان نہ ہو تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس کا فیصلہ نامہ قابلِ قبول ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ باغی جب قتال پر اتر آئیں اور اہلِ عدل کے ساتھ ان کی زیادتی واضح ہو جائے تو اس صورت میں ان کے خلاف جنگ کرنا اور انھیں قتل کرنا واجب ہو جاتا ہے اس لیے ایسے لوگوں کی گواہی قبول کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ لغاوت کا اظہار اور اہلِ عدل سے جنگ فعل کی جہت سے فسق ہے اور فعل کی جہت سے فسق کا ظہور گواہی قبول کرنے میں مانع ہوتا ہے جس طرح زانی، چور اور شرابی کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ باغیوں کی گواہی قبول کرتے ہیں تو پھر ان کے فیصلے کیوں نہیں نافذ کرتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امام محمد بن الحسن نے یہ کہا ہے کہ باغیوں کی گواہی اس وقت تک قابلِ قبول ہوگی جب تک وہ اہلِ عدل کے خلاف جنگ نہ کریں۔ لیکن جب وہ جنگ شروع کر دیں تو امام محمد کے قول کے مطابق ان کی گواہی قابلِ قبول نہ ہوگی۔

امام محمد نے ان کے فیصلوں اور ان کی گواہی کو یکساں درجے پر رکھا ہے۔ انھوں نے اس بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کسی اختلاف رائے کا ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ یہ ایک ٹھوس بات ہے اور اس کی علت وہی ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فقہاء کا قول ہے کہ خوارج اگر کسی علاقے پر قبضہ کر لیں اور وہاں کے لوگوں سے مویشیوں اور پھلوں کی زکوٰۃ اور عشر وصول کر لیں تو اس صورت میں ان لوگوں سے دوبارہ زکوٰۃ اور عشر وصول نہیں کیا جائے گا اس طرح فقہاء نے خوارج کی اس وصولی کو اہلِ عدل کی وصولی کی طرح قرار دے دیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ خوارج کی طرف سے وصولی کی بنا پر لوگوں سے زکوٰۃ اور عشر ساقط نہیں ہوگا کیونکہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ ایسے لوگوں پر اپنے طور پر زکوٰۃ کی دوبارہ ادائیگی واجب ہوگی۔ یہ معاملہ ان کے اور اللہ کے درمیان رہے گا یعنی اللہ کے سامنے بری الذمہ ہونے کے لیے انھیں دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

خوارج کی طرف سے زکوٰۃ وصول کر لیے جانے کی صورت میں انھوں نے زکوٰۃ کی ادائیگی کے وجوب کو ساقط نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا ہے کہ ایسی صورت میں امام المسلمین کی طرف سے اس کی وصولی کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام المسلمین کو اس کی وصولی کا حق صرف اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ وہ زکوٰۃ دینے والوں کی حفاظت اور ان کے دفاع کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

جب امام المسلمین انھیں باغیوں کے ہاتھوں سے بچا نہیں سکے گا تو اسے ان لوگوں سے زکوٰۃ کی وصولی کا کوئی حق نہیں ہوگا اور اس حق کے سقوط کے باب میں باغیوں کی طرف سے اس کی وصولی امام المسلمین کی طرف سے وصولی قرار دی جائے گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اہلِ عدل کا کوئی فرد باغیوں کے کسی عاشر کے پاس سے مال لے کر گزرے اور وہ اس سے عشر وصول کر لے تو امام المسلمین اس وصولی کو کسی حساب میں شمار نہیں کرے گا اس لیے جب یہ شخص اپنا مال لے کر اہلِ عدل کے عاشر کے پاس سے گزرے گا تو وہ اس سے عشر وصول کرے گا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ معترض نے فقہاء کی جو بات نقل کی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ وصولی کے سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو جائے گا یہ مفہوم نہیں ہے کہ فقہاء نے باغیوں کے فیصلوں اور احکام کو اہلِ عدل کے فیصلوں اور احکام کی طرح قرار دیا ہے۔ اگر باغیوں کا مقرر کردہ قاضی اہلِ عدل میں سے ہو تو اس صورت میں فقہاء نے اس کے فیصلوں کو جائز قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کے فیصلے کے نفاذ کی صحت کے لیے جس بات کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فی نفسہٖ عادل ہو نیز اس کے لیے پوری قوت کے ساتھ اپنے فیصلوں کو نافذ کرنا اور لوگوں کو ان فیصلوں پر چلانا ممکن ہو خواہ اس قاضی کو عہدۂ قضا پر مامور کرنے والا شخص خود عادل ہو یا باغی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شہر میں کوئی حاکم نہ ہو اور وہاں کے لوگ متفقہ طور پر کسی شخص کو قاضی مقرر کر دیں تو ان کا یہ اقدام جائز ہوگا اور ان کے متعلق اس کے فیصلے نافذ العمل ہوں گے۔ اسی طرح وہ شخص جسے باغیوں نے قضا کے عہدے پر مامور کر دیا ہو اگر فی نفسہٖ عادل ہو تو اس کے دیے ہوئے احکامات نافذ العمل ہوں گے۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ تعزیری سزا حد کی سزا سے بڑھ سکتی ہے۔ وہ قولِ باری (فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ) سے استدلال کرتے ہیں اللہ تعالیٰ نے بغاوت پر ڈٹے رہنے والے گروہ کے خلاف اس وقت تک جنگ جاری رکھنے کا حکم دیا ہے جب تک وہ حق کی طرف رجوع نہ کر لیں۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ تعزیری سزا اس وقت تک جاری اور واجب رہتی ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مجرم نے جرم سے توبہ کر کے مکمل طور پر اس سے باز آگیا ہے کیونکہ تعزیر جرائم کے انسداد اور لوگوں کو ان سے باز رکھنے کی خاطر ہوتی ہے اور عرف میں اس سزا کی کوئی حد مقرر نہیں ہوتی جس طرح باغیوں کے خلاف جنگ بغاوت کے انسداد کی خاطر ہوتی ہے اسی

کا اس وقت تک جاری رہنا واجب ہے جب تک باغی بغاوت سے باز نہ آجائیں اور ان کا مکمل طور پر انسداد نہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ تعزیری سزا حد کے تحت ملنے والی سزا تک پہنچنی نہیں چاہیے بلکہ اس کی مقدار اس سے کم ہونی چاہیے۔ انھوں نے اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (من بلغ حداً فی غیر حد فھو من المعتدین۔ جو شخص غیر حد میں کسی جرم پر حد کے برابر سزا دیتا ہے وہ حد سے تجاوز کرنے والا شمار ہوتا ہے) سے استدلال پر اکتفا کیا ہے۔

فریقین میں حتی الامکان صلح کروانا واجب ہے

قول باری (اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَ اَخَوَیْکُمْ بے شک مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں اس لیے اپنے دو بھائیوں کے درمیان اصلاح کر دیا کرو) یعنی مسلمان ایک دوسرے کے دینی بھائی ہیں جس طرح یہ قول باری ہے۔

فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْٓا اٰبَآءَھُمْ فَاِخْوَانُکُمْ فِی الدِّیْنِ وَمَوَالِیْکُمْ۔ اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمھارے دین کے تو بھائی ہی ہیں اور تمھارے دوست) اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ دینی جہت سے مسلمانوں پر ایک دوسرے کی طرف سے بھائی کے لفظ کا اطلاق جائز ہے۔

قول باری (فَاَصْلِحُوْا بَیْنَ اَخَوَیْکُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس شخص کو آپس میں دشمنی رکھنے والے دو مسلمانوں کی دشمنی ختم کرانے اور ان کے تعلقات بہتر بنانے کی توقع ہو اس پر ان دونوں کے درمیان اصلاح کرا دینا واجب ہے۔

تمسخر نہ اڑایا جائے

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ اے ایمان لانے والو! مردوں کو مردوں پر ہنسنا نہیں چاہیے) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں تحقیر کی بنا پر کسی کا مذاق اڑانے اور اس پر ہنسنے سے منع فرمایا ہے جب کہ وہ شخص اس تمسخر کا سزاوار نہ ہو۔ سخریہ اور تمسخر کے یہی معنی ہیں۔ ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ مذاق اڑانے والا ہو سکتا ہے کہ دنیا کی لحاظ سے ارفع ہو تو

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کا وہ مذاق اڑا رہا ہے اللہ کے نزدیک اس کا درجہ اس سے بلند ہو۔

طعنہ زنی منع ہے

قول باری ہے (وَلَا تَلۡمِزُوۡۤا اَنۡفُسَكُمۡ اور ایک دوسرے کو طعنہ نہ دو) حضرت ابن عباس اور قتادہ سے مروی ہے کہ ایک دوسرے کو طعنہ نہ دیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تَقۡتُلُوۡۤا اَنۡفُسَكُمۡ اور تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو) کیونکہ تمام مسلمان ایک جان ہوتے ہیں اس لیے جو شخص اپنے مسلمان بھائی کی جان لیتا ہے وہ گویا اپنی جان لیتا ہے۔

یا جس طرح یہ قول باری ہے (فَسَلِّمُوۡا عَلٰۤى اَنۡفُسِكُمۡ تو تم ایک دوسرے کو سلام کر لیا کرو) یعنی ایک دوسرے کو سلام کیا کرو۔ لمز عیب کو کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص کسی کو طعنہ دے نکتہ چینی کرے اور اس پر عیب لگائے تو اس دفعہ یہ کہا جاتا ہے "لمزہ"۔ قول باری ہے (وَمِنۡهُمۡ مَّنۡ يَّلۡمِزُكَ فِى الصَّدَقٰتِ۔ اور ان میں بعض تو ایسے ہیں جو صدقات کی تقسیم کے سلسلے) میں آپ پر نکتہ چینی کرتے ہیں۔ زیاد الاعجم کا شعر ہے:

؎ اذا لقیتک تبدی لی مکاشرۃ   وان تغیبت کنت الهامز اللمزۃ

جب تمہارے سامنے آتا ہوں تو تم تبسم کر لیتے ہو اور جب تمہاری نظروں سے غائب ہو جاتا ہوں تو تم پس پشت میری عیب جوئی کرتے اور مجھے طعنے دیتے ہو۔

؎ ماکنت اخشی وان کان الزمان به   حیف علی الناس ان یغتابنی عنزۃ

مجھے تو اس بات کا خطرہ نہیں تھا کہ کوئی بکری میری غیبت کرے گی گو یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ زمانہ کی طرف سے لوگوں پر ظلم ڈھائے جاتے رہتے ہیں اس بنا پر بکری کو میری غیبت کی جرأت ہوتی۔

فاسق و فاجر کی نکتہ چینی جائز ہے

اس آیت میں ان لوگوں پر نکتہ چینی کرنے اور عیب لگانے سے منع کیا گیا ہے جو اس کے سزاوار نہ ہوں لیکن اگر کسی شخص کا دامن فسق و فجور سے داغدار ہو تو اس پر اس سلسلے میں نکتہ چینی کرنا اور عیب لگانا جائز ہے۔ روایت ہے کہ جب حجاج کا انتقال ہو گیا تو حسن بصری نے یہ دعا کی۔ میرے اللہ! تو نے اسے اس دنیا سے اٹھا لیا ہے اب اس کے ظالمانہ طریق کار کو بھی مٹا دے۔

جب یہ ہم پر حاکم بن کر آیا تھا تو اس کی ہیئت کذائی یہ تھی کہ آنکھیں اندر دھنسی ہوئی تھیں بینائی کمزور تھی گو پاکر چند رہا تھا۔ جب ہاتھ آگے بڑھاتا تو انگلیوں کے پورے بہت چھوٹے چھوٹے دکھائی دیتے۔ اللہ کے راستے میں ان پوروں کے اندر گھوڑے کی باگ کو کبھی پسینے سے تر ہونے کی نوبت نہ آئی۔ اپنی زلفوں کی کنگھی کرتا رہتا اور چلتے وقت اس کے قدم لڑکھڑاتے رہتے۔ منبر پر جا بیٹھتا اور یاوہ گوئی شروع کر دیتا حتیٰ کہ نماز کا وقت فوت ہو جاتا۔ نہ اسے خدا کا خوف تھا اور نہ ہی مخلوق کی شرم۔ اس کے اوپر اللہ تھا اور اس کے نیچے یعنی کمان میں ایک لاکھ یا اس سے زائد لفری تھی۔ کسی کو یہ کہنے کی جرأت نہ ہوتی کہ "بندۂ خدا نماز کا وقت جا رہا ہے۔" حسن بصری نے مزید کہا "یہ بات کہنا کس قدر مشکل ہو گیا اور بعید ہو گیا تھا، بخدا، اس بات کے کہنے میں تلوار اور کوڑا حائل ہو گیا تھا۔"

بُرے ناموں سے نہ پکارو

قول باری ہے (ولا تنابزوا بالالقاب اور ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکارو) حماد بن سلمہ نے یونس سے اور انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں موجود تھے۔ ایک شخص کے ساتھ ان کا تنازع چل رہا تھا۔ حضرت ابوذرؓ نے غصے میں آکر اسے "اے یہودن کے لڑکے" کے الفاظ سے پکارا۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا تم نہیں دیکھتے کہ یہاں جتنے بھی سرخ و سفید چل پھر رہے ہیں ان پر تمھیں صرف تقویٰ کی بنا پر فضیلت حاصل ہے۔" حسن کہتے ہیں کہ اللہ نے اس موقعہ پر درج بالا آیت نازل فرمائی۔

قتادہ نے آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ تم اپنے مسلمان بھائی کو "یا فاسق، یا منافق" کہہ کر نہ پکارو۔ ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے حسن سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کوئی یہودی یا نصرانی مسلمان ہو جاتا تو اسے "یا یہودی، یا نصرانی" کہہ کر پکارا جاتا، اس سے لوگوں کو منع کر دیا گیا۔"

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، اسے موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں وہیب نے داؤد سے، انھوں نے عامر سے، انھیں ابوجبیرہ بن الضحاک نے بیان کیا کہ آیت (ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الایمان ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکارو۔ ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے) ہمارے بارے میں یعنی بنوسلمہ کے متعلق نازل ہوئی

تھی، ہمارے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اس وقت ہم میں سے ہر آدمی کے دو دو یا تین تین نام تھے، آپ جب کسی کو "یا فلاں" کہہ کر بلاتے تو لوگ عرض کرتے "اللہ کے رسول! اسے اس نام سے نہ پکاریئے، کیونکہ یہ نام سن کر اسے غصہ آجاتا ہے" اس پر یہ آیت (وَلَا تَنَابَزُوا بِالْاَلْقَابِ) نازل ہوئی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ناپسندیدہ لقب وہ ہوتا ہے جسے اس لقب والا ناپسند کرتا ہو اور اس سے اس کی مذمت کا پہلو نکلتا ہو۔ کیونکہ یہ لقب اس کے حق میں ایک گالی کی حیثیت رکھتا ہے۔ رہ گئے ایسے نام اور القاب و اوصاف جن میں مذمت کا پہلو موجود نہ ہو وہ ناپسندیدہ نہیں ہوتے اور آیت میں نہی کا حکم انھیں شامل نہیں ہے کیونکہ ان کی حیثیت اشخاص کے اسماء نیز افعال سے مشتق ہونے والے ناموں جیسی ہوتی ہے۔

محمد بن اسحاق نے محمد بن یزید بن خثیم سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن کعب سے، انھیں محمد بن خثیم المحاربی نے حضرت عمار بن یاسر سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں اور حضرت علیؓ غزوہ عشیرہ کے اندر وادی ینبع میں ایک ساتھ تھے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں پڑاؤ ڈالا تو ایک ماہ تک وہیں قیام فرمایا۔ اسی دوران آپ نے بنو مدلج اور بنو ضمرہ میں ان کے حلیفوں سے صلح کی اور ان سے جنگ نہ کرنے کا معاہدہ کیا۔ حضرت علیؓ نے مجھ سے فرمایا۔ "تو مدلج کے آدمیوں کے پاس چل کر انھیں اپنے جنگلی گدھوں پر کام کرتے ہوئے نہ دیکھیں؟" میں اس پر راضی ہوگیا۔

چنانچہ ہم ان کے پاس گئے اور ایک گھڑی تک انھیں کام کرتے ہوئے دیکھتے رہے۔ پھر ہمیں نیند آنے لگی۔ ہم کھجور کے ایک چھوٹے سے درخت کے پاس چلے گئے اور اس کے سائے میں بنجر زمین پر سو گئے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں کی چاپ سے ہماری آنکھ کھلی، ہم اٹھ بیٹھے، ہمارے جسم پر مٹی لگی ہوئی تھی۔ اس روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو "یا ابا تراب" (اے مٹی والے) کہہ کر پکارا کیونکہ ان کے جسم پر مٹی لگی ہوئی تھی۔

ہم نے آپ کو ساری بات بتادی جسے سن کر آپ نے فرمایا۔ "کیا میں تمھیں دو بدبخت ترین انسانوں کے بارے میں نہ بتاؤں؟" ہم نے عرض کیا۔ "وہ کون ہیں؟" آپ نے فرمایا "ایک تو قوم ثمود کا وہ شخص ہے جس کی رنگت سرخ تھی اور جس نے معجزہ کی اونٹنی کی کونچیں کاٹ ڈالی تھیں اور دوسرا وہ شخص ہے جو تمھیں اے علی! اس جگہ پر تلوار کی ضرب لگائے گا" یہ کہہ کر آپ نے اپنا ہاتھ حضرت علیؓ کے سر پر رکھا۔ پھر فرمایا۔ "اور یہ جگہ خون سے سرخ ہوجائے گی" یہ کہہ کر آپ نے اپنا ہاتھ ان کی

ڈاڑھی پر رکھا۔

سہل بن سعد کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کو اپنے ناموں میں سے کوئی نام ابوتراب سے بڑھ کر پسند نہیں تھا، اس نام سے پکارے جانے کو آپ سب سے زیادہ پسند کرتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس جیسا نام ناپسندیدہ نہیں ہوتا کیونکہ اس میں مذمت کا کوئی پہلو موجود ہے اور نہ ہی متعلقہ شخص اسے ناپسندیدہ خیال کرتا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابراہیم مہدی نے، انھیں شریک نے عاصم سے اور انھوں نے حضرت انس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یا ذا الاذنین اے دو کانوں والے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے اشخاص کے نام تبدیل کر دیے تھے چنانچہ آپ نے عاص کا نام عبداللہ رکھ دیا، شہاب کا نام ہشام اور حرب کا نام سلم رکھ دیا۔

یہ تمام باتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ آیت میں جس القاب سے روکا گیا ہے ان کی صورتیں وہ ہیں جن کا ہم نے گذشتہ سطور میں ذکر کیا ہے۔ اس کے سوا دوسرے القاب پر اس نہی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ایک روایت کے مطابق ایک شخص نے ایک انصاری عورت سے نکاح کرنا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مشورہ دیا کہ اسے پہلے دیکھ لو کیونکہ انصار کی عورتوں میں ایک بات موجود ہے یعنی ان کی آنکھیں چھوٹی ہوتی ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے انصار کی عورتوں کے متعلق جو بات فرمائی تھی وہ غیبت میں شمار نہیں ہوتی کیونکہ آپ نے یہ فرما کر ان کی مذمت اور نہ ہی ان کی بدگوئی کا ارادہ کیا تھا۔

وہم و گمان سے بچنا چاہیے

قول باری ہے (اِجۡتَنِبُوۡا کَثِیۡرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعۡضَ الظَّنِّ اِثۡمٌ۔ بہت سے گمانوں سے بچو کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں) آیت بعض گمانوں سے نہی کی مقتضی ہے۔ تمام گمانوں سے نہیں۔ کیونکہ قول باری (کَثِیۡرًا مِّنَ الظَّنِّ) بعض کا مقتضی ہے اس کے ساتھ ہی ارشاد ہوا۔ (اِنَّ بَعۡضَ الظَّنِّ اِثۡمٌ)

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام گمانوں سے نہی نہیں کی ہے۔ دوسری آیت میں ارشاد ہے (اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغۡنِیۡ مِنَ الۡحَقِّ شَیۡئًا۔ بے شک گمان حق کے سلسلے میں کسی چیز

کا فائدہ نہیں دیتا) نیز فرمایا (وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُوْرًا - اور تم نے برا گمان کیا اور تم لوگ برباد ہو کر رہے) ظن کی چار صورتیں ہیں ایک تو وہ ظن جس کی ممانعت ہے۔ ایک وہ ظن جس کا حکم ہے۔ ایک وہ جس کی ترغیب دی گئی ہے اور ایک وہ ظن جو مباح ہے۔ جس گمان کی ممانعت کر دی گئی وہ اللہ کی ذات کے ساتھ سوء ظن کی صورت ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں معاذ بن المثنیٰ اور محمد بن حمد بن حیان التمار نے ان دونوں کو محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے اعمش سے، انھوں نے ابوسفیان سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی وفات سے پہلے تین دفعہ یہ فرماتے ہوئے سنا تھا (لا یموتن احد کم الا وھو یحسن الظن باللہ عزوجل تم سے کوئی شخص موت سے ہمکنار نہ ہو مگر اس حالت میں کہ وہ اللہ عزوجل کی ذات سے حسن ظن رکھتا ہو)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انھیں ابوسعید یحییٰ بن منصور الہروی نے، انھیں سوید بن نصر نے انھیں ابن المبارک نے ہشام بن الغازی سے، انھوں نے حیان بن ابی النضر سے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت واثلہ بن الاسقعؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (یقول اللہ انا عند ظن عبدی بی فلیظن بی ما شاء۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے گمان پر پورا اتروں گا جو وہ میرے بارے میں رکھے گا اس لیے وہ میرے بارے میں جو گمان چاہے رکھے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد بن سلمہ نے محمد بن واسع سے، انھوں نے شتیر بن نہار سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (حسن الظن من العبادۃ حسن ظن عبادت ہے) یہ حدیث نصر بن علی کی روایت میں مرفوع ہے اور موسیٰ بن اسماعیل کی روایت میں غیر مرفوع ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسن ظن رکھنا فرض ہے اور سوء ظن رکھنا ممنوع ہے۔ اسی طرح ان مسلمانوں کے بارے میں سوء ظن رکھنا ممنوع ہے جن کی ظاہر حالت ان کی عدالت اور سلامت روی کی نشاندہی کرتی ہے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں سوء ظن کی ممانعت ہے اور اس سے ہمیں روکا گیا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن محمد المروزی نے، انھیں

عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے علی بن الحسین سے اور انھوں نے حضرت صفیہؓ سے۔ وہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف میں بیٹھے ہوئے تھے۔ میں رات کے وقت آپ سے ملنے آئی، کچھ دیر تک آپ کے ساتھ باتیں کرنے کے بعد واپس جانے کے لیے مڑی تو آپ بھی میرے ساتھ کھڑے ہوگئے تاکہ مجھے واپس لوٹا دیں۔

راوی کہتے ہیں کہ حضرت صفیہؓ اس وقت دار اسامہ بن زید میں رہتی تھیں، عین اس وقت دو انصاری شخص وہاں سے گزرے، جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تو اپنی رفتار تیز کر دی یہ دیکھ کر آپ نے ان سے فرمایا۔ "ٹھہرو! میرے ساتھ یہ تو ان صفیہ بنت حیی ہیں" دونوں نے یہ سن کر کہا "سبحان اللہ! اللہ کے رسول آپ یہ کیا کہتے ہیں"؟ ان کا مقصد یہ تھا کہ بھلا ہمیں آپ کی ذات کے تعلق کوئی شک ہو سکتا ہے۔

آپ نے مزید فرمایا (ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم فخشیت ان یقذف فی قلوبکما شیئا او قال سوءًا، شیطان انسان کے اندر خون کی طرح گردش کرتا ہے میں نے تمھیں روک کر یہ بات اس لیے کہی ہے کہ مجھے خطرہ تھا کہ کہیں وہ تمھارے دل کے اندر میرے بارے میں کوئی خیال پیدا نہ کر دے یا آپ نے یہ فرمایا کہ کوئی برا گمان نہ ڈال دے)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں عبدالرحمن نے انھیں وہیب نے، انھیں ابن طاؤس نے اپنے والد سے انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث۔ بدگمانی سے بچو کیونکہ بدگمانی سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہوتی ہے) یہ بھی ظن ممنوع کی ایک صورت ہے یعنی کسی مسلمان کے بارے میں بلا وجہ بدگمانی کرنے کی ممانعت ہے۔

اسی طرح ہر ایسے امر کے بارے میں بھی گمان سے کام لینا ممنوع ہے جس کی معرفت کی راہ موجود ہو اور اس کا تعلق ایسے امور سے ہو جن کے بارے میں علم حاصل کرنے کی پابندی ہو کیونکہ جب ایک شخص اس امر کا پابند ہوگا تو اس کے بارے میں علم حاصل کرنے کا بھی وہ پابند ہوگا اور علم تک رسائی کی خاطر اس کے لیے دلیل بھی قائم کر دی گئی ہوگی۔ لیکن اگر وہ اس دلیل کو نظر انداز کر کے اپنے گمان سے کام لے گا تو اس صورت میں وہ اس حکم کا تارک سمجھا جائے گا جو اسے دیا گیا ہے۔

البتہ ایسے امور جن کے علم تک رسائی کے لیے دلیل قائم نہ کی گئی ہو اور دوسری طرف ان امور کے متعلق حکم کے نفاذ کی بھی پابندی ہو، ایسی صورت میں غالب ظن پر اقتصار کرتے ہوئے

ان پر حکم کا اجرا واجب ہوگا مثلاً ہم عادل گواہوں کی گواہی قبول کرنے کے پابند ہیں۔ اسی طرح سمت قبلہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس کے متعلق تحری کرنے یعنی ادنیٰ صورت کی جستجو کے پابند ہیں۔ نیز استعمال میں آکر ختم ہو جانے والی چیزوں کی قیمتیں لگانے اور ان جنایات یعنی جرائم کی دیتوں اور جرمانوں کی تعیین کے بھی ہم پابند ہیں جن کے بارے میں کوئی توقیف یعنی شرعی دلیل اور رہنمائی موجود نہ ہو۔ ان امور میں نیز ان جیسے دوسرے امور میں ہم غالب ظن کے مطابق حکم کے نفاذ کے پابند ہیں۔ ظن مباح کی صورت وہ ہے جب کسی شخص کو اپنی نماز کی رکعتوں کے بارے میں شک پیدا ہو جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو تحری کرنے اور اپنے غالب ظن پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا ہے۔ اگر رکعتوں کی تعداد کے متعلق وہ ظن غالب سے کام لے گا تو اس کا یہ ظن مباح ہوگا لیکن اگر وہ ظن غالب کو چھوڑ کر یقینی امر پر اپنی نماز کی بنیاد رکھے گا تو یہ بھی جائز ہوگا۔ مثلاً اسے ایک رکعت پڑھ لینے کا پکا یقین ہے۔ اگر وہ اس ایک رکعت کی بنیاد پر باقی ماندہ رکعتیں ادا کرے گا تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

اس کی ایک مثال حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے متعلق منقول وہ روایت ہے جس کے مطابق انھوں نے اپنی بیٹی حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ میں نے عالیہ کے مقام میں اپنے کھجور کے درختوں کا بیس وسق کھجوریں تمھیں ہبہ کے طور پر دے دیا تھا (یہ بات حضرت ابوبکرؓ نے اس وقت کہی تھی جب آپ مرض الموت میں مبتلا تھے) تم نے وہ کھجور نہیں اتروائے اور ان کو اپنے قبضے میں نہیں لیا اس لیے اب یہ میرے ترکہ میں شمار کیا جائے گا اور اس پر وارثین یعنی تمھارے دو بھائیوں اور دو بہنوں کا حق ہوگا۔

یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے کہا، ابا جان میری ایک ہی بہن اسماء ہے۔ یہ دوسری بہن کہاں سے آئی حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا۔ میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا ہے کہ میری حاملہ بیوی کے ہاں لڑکی پیدا ہوگی۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے دل میں پیدا ہونے والے خیال کی بنا پر اپنے اس ظن کو جائز قرار دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں ہشام بن عمار نے عبدالرحمن بن سعد سے، انھوں نے عبداللہ بن سعید سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا ظننتم فلا

تحققوا. جب تم گمان کرو تو اسے حقیقت بنا ہو). یہ وہ گمان ہے جو انسان کے دل میں اپنے بھائی کے متعلق پیدا ہو کر اسے شک وشبہ میں مبتلا کر دیتا ہے اس لیے انسان کو اپنے ایسے گمان کو حقیقت کا رنگ نہیں دینا چاہیے۔

جس گمان کی ہمیں ترغیب دی گئی ہے اس سے مراد وہ حسن ظن ہے جو ہم اپنے مسلمان بھائی کے متعلق اپنے دل میں رکھیں۔ اس حسن ظن کی ترغیب بھی دی گئی ہے اور اس پر ثواب بھی ملتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب سوءِ ظن ممنوع ہے تو پھر حسن ظن واجب ہو گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حسن ظن واجب نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ انسان اپنے بھائی کے متعلق کوئی ظن نہ رکھے نہ حسن ظن اور نہ ہی سوءِ ظن، اس لیے جب وہ اس کے متعلق حسن ظن پیدا کرے گا تو وہ اس فعل پر عمل کرے گا جس کی اسے ترغیب دی گئی ہے۔

خواہ مخواہ ٹوہ میں نہ پڑنا چاہیے

قول باری (وَلَا تَجَسَّسُوْا اور ٹوہ میں مت لگے رہو) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انھیں ابوداؤد نے القعنبی سے، انھوں نے مالک سے، انھوں نے ابوالزناد سے، انھوں نے اعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث ولا تحسسوا ولا تجسسو بدگمانی سے بچو کیونکہ بدگمانی سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہے اور کن سن نہ لیا کرو اور نہ ہی ٹوہ میں لگے رہو)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابوبکر بن ابی شیبہ نے۔ انھیں ابومعاویہ نے اعمش سے، انھوں نے زید بن وہب سے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے کسی نے کہا کہ فلاں شخص کی ڈاڑھی سے شراب کے قطرے ٹپکتے ہیں؟ آپ نے یہ سن کر فرمایا۔ ہمیں کسی کی ٹوہ لگانے سے روکا گیا ہے البتہ اگر ہمارے سامنے اس کی کوئی بات ظاہر ہو جائے گی تو اسے پکڑ لیں گے۔

مجاہد سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ کسی کی ٹوہ میں نہ رہا کرو بلکہ اس کی ظاہری حالت کو دیکھو اور اس کی جس حالت پر اللہ تعالیٰ نے پردہ ڈال رکھا ہے اسے نظرانداز کر دو۔ اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ایسے مسلمان کے بارے میں سوءِ ظن سے منع فرما دیا ہے جس کی ظاہری حالت اس کی عدالت اور سلامت روی کی نشاندہی کرتی ہو اور دوسرے حالات پر پردہ پڑا ہوا ہو۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ جو شخص کسی پر اپنے گمان کی بنا پر تہمت وغیرہ لگائے اس کی

تکذیب واجب ہے۔ ارشاد باری ہے (لَوْلَا اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَّقَالُوْا هٰذَآ اِفْكٌ مُّبِيْنٌ . جب تم لوگوں نے یہ افواہ سنی تھی تو کیوں نہ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں نے اپنوں کے حق میں نیک گمان کیا اور (یہ کیوں نہ) کہہ دیا کہ یہ تو صریح طوفان بندی ہے)

جب قاذف کی تکذیب واجب ہوگئی اور حسن ظن کا حکم دیا گیا تو یہ اس امر کا مقتضی ہوگیا کہ جس شخص کے متعلق سوءِ ظن کیا جائے اس کی تحقیق وتفتیش اور اس سوءِ ظن کے اظہار کی بھی ممانعت ہے۔ نیز اس کے ٹوہ میں رہنا بھی ممنوع ہے بلکہ اہل معاصی پر اس وقت تک پردہ ڈالے رکھنے کا حکم ہے جب تک وہ ان معاصی پر اصرار نہ کریں۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن یحییٰ بن فارس نے، انھیں الفریابی نے اسرائیل سے انھوں نے الولید سے (ابوداؤد کہتے ہیں کہ ہمیں زہیر بن حرب نے حسین بن محمد سے انھوں نے اسرائیل سے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے الولید کی ولدیت بھی بیان کی ہے اور کہا ہے کہ الولید بن ابی ہشام) انھوں نے زید بن زائد سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعود سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یبلغنی احد عن احد شیئاً فانی احب ان اخرج الیکم و انا سلیم الصدر لکم۔ کوئی شخص کسی شخص کے متعلق کوئی بات مجھے نہ پہنچائے کیونکہ مجھے یہ پسند ہے کہ میں جب تم لوگوں کے پاس آؤں تو میرا سینہ تمھاری طرف سے بالکل پاک ہو) یعنی تمھارے بارے میں میرے دل میں کوئی بات نہ ہو۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسلم بن ابراہیم نے، انھیں عبداللہ بن المبارک نے ابراہیم بن نشیط سے، انھوں نے کعب بن علقمہ سے، انھوں نے ابوالہیثم سے اور انھوں نے حضرت عقبہ بن عامر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من رأی عورۃ فسترھا کان کمن احیی موؤدۃ۔ جس شخص نے کسی کے پردے کی کوئی بات لی اور اس کی پردہ پوشی کی تو وہ اس شخص کی طرح ہوگا جس نے کسی زندہ دفن ہونے والی لڑکی کو زندہ کر دیا) یعنی اسے اس گڑھے سے زندہ باہر نکال لیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں قتیبہ بن سعید نے، انھیں لیث نے عقیل سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے سالم سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المسلم اخو المسلم لا یظلمہ ولا یسلمہ، من کان فی حاجۃ اخیہ

فان اللّٰہ فی حاجتہ ومن فرج عن مسلم کربۃ فرج اللّٰہ عنہ کربۃ من کرب یوم القیامۃ ومن ستر مسلما سترہ اللّٰہ یوم القیامۃ۔

مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ وہ اس پر ظلم کرتا ہے اور نہ ہی بے یار و مددگار چھوڑتا ہے۔ جو شخص اپنے بھائی کی حاجت روائی میں رہتا ہے اللہ اس کی حاجت پوری کرتا ہے اور جو شخص کسی مسلمان کی ایک تکلیف دور کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے بدلے میں قیامت کی تکلیفوں میں سے اس سے ایک تکلیف دور کر دے گا اور جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی کرے گا۔

سابقہ آیات میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں جو اوامر و نواہی دیے ہیں اس کے نتیجے میں مسلم معاشرہ کے اندر مسلمانوں کے آپس کے تعلقات کی درستی اور بہتری پیدا ہوتی ہے اور آپس کے تعلقات کی درستی کی بنیاد پر دین اور دنیا دونوں سنور جاتے ہیں۔

باہمی تعلقات خوشگوار ہونے چاہئیں

قول باری ہے (فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَصْلِحُوْا ذَاتَ بَيْنِكُمْ اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور آپس کے تعلقات درست رکھو) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن العلاء نے، انھیں ابومعاویہ نے اعمش سے، انھوں نے عمرو بن مرہ سے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے حضرت ام الدرداء سے اور انھوں نے ابوالدرداءؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الا اخبرکم بافضل من درجۃ الصیام والصلوٰۃ والصدقۃ کیا میں تمھیں وہ عمل نہ بتا دوں جس کا درجہ روزہ، نماز اور صدقہ سے بھی بڑھ کر ہے)

صحابہؓ نے عرض کیا کہ ضرور بتا دیجیے۔ اس پر آپ نے فرمایا (اصلاح ذات البین وفساد ذات البین ھی الحالقۃ۔ آپس کے تعلقات کی درستی، آپس کے تعلقات کا بگاڑ تباہی کا موجب ہے)

غیبت کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا يَغْتَبْ بَّعْضُكُمْ بَعْضًا۔ اور کوئی کسی کی غیبت نہ کیا کرے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے

العلاء سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا۔ اللہ کے رسول! غیبت کسے کہتے ہیں؟" آپ نے جواب میں فرمایا (ذکرک اخاک بما یکرہ غیبت یہ ہے کہ تم اپنے بھائی کی کسی ایسی بات کا ذکر کرو جسے اگر وہ سن لے تو اسے بُرا لگے) آپ سے عرض کیا گیا" میں اپنے بھائی کی جس برائی کا ذکر کر رہا ہوں اگر وہ اس کے اندر موجود ہو تو پھر کیا حکم ہوگا"

اس کا جواب دیتے ہوئے آپ نے فرمایا (ان کان فیہ ما تقول فقد اغتبتہ وان لم یکن فیہ ما تقول فقد بھتہ اگر تمھارے بھائی کے اندر وہ بات موجود ہو جس کا تم ذکر کر رہے ہو تو یہ غیبت کی صورت ہوگی اور وہ بات سرے سے اس کے اندر موجود نہ ہو تو اس صورت میں تم اس پر بہتان طرازی کے مرتکب قرار پاؤ گے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں سفیان نے علی بن الاقمر سے، انھوں نے ابوحذیفہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ آپ کے لیے صفیہ کے فلاں فلاں نقائص کافی ہیں"۔

مسدد کے سوا دوسرے راویوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد یہ تھی کہ حضرت صفیہؓ قصیر القامت ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا" عائشہ! تم نے ایسی بات کہی ہے کہ جسے اگر سمندر کے پانی میں ملا دیا جائے تو وہ اس پر غالب آجائے"۔

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک دفعہ کسی شخص کے متعلق کوئی بات نقل کی جسے سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اگر فلاں فلاں چیز کے بدلے کسی انسان کی کوئی بات مجھے نقل کی جائے تو بھی میں اسے پسند نہیں کروں گا"

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں حسن بن علی نے، انھیں عبدالرزاق نے ابن جریج سے انھیں ابوالزبیر نے یہ بتایا کہ حضرت ابوہریرہ کے چچا زاد بھائی عبدالرحمٰن بن الصامت نے بتایا کہ انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ الاسلمی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اپنی ذات کے خلاف گواہی دیتے ہوئے چار دفعہ اقرار کیا کہ انھوں نے ایک عورت کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ نے سلسلۂ حدیث کا ذکر جاری رکھتے ہوئے کہا کہ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا کہ آخر وہ کیا چاہتے ہیں۔ اسلمی نے جواب دیا "میں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے پاک کر دیں"۔

چنانچہ آپ نے انھیں رجم کرنے کا حکم دیا اور انھیں رجم کر دیا گیا۔

اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو آدمیوں کو یہ گفتگو کرتے ہوئے سنا کہ اس شخص کو ذرا دیکھو، اللہ تعالیٰ نے اس پر پردہ ڈال رکھا تھا لیکن اس نے اپنی جان خود گنوائی اور کتے کی طرح سنگسار ہوا۔ آپ یہ سن کر خاموش رہے پھر گھڑی بھر کے لیے اٹھ کر چل پڑے۔ آپ کا گزر ایک مردہ گدھے کے پاس سے ہوا جس کی ٹانگیں اوپر کو اٹھی ہوئی تھیں۔ آپ نے فرمایا" فلاں فلاں شخص کہاں ہیں؟"

ان دونوں نے عرض کیا کہ ہم یہاں موجود ہیں، آپ نے فرمایا" نیچے اترو اور اس مردہ گدھے کا گوشت کھاؤ" انھوں سے حیران ہو کر عرض کیا" اللہ کے نبیؐ! اس کا گوشت کون کھا سکتا ہے" آپؐ نے یہ سن کر فرمایا۔ ابھی تم نے اپنے بھائی کی عزت و آبرو کو جو ٹھیس پہنچائی ہے وہ اس مردہ گدھے کا گوشت کھانے سے بھی بدتر ہے۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تمھارا بھائی اس وقت جنت کی نہروں میں غوطے لے لے کر نہا رہا ہے"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں یزید بن مرو نے ۲۱۳ھ میں، انھیں ابن عون نے کہ کچھ لوگ ابن سیرین کے پاس آئے اور عرض کیا کہ اگر ہم کوئی ایسی بات کہیں جس سے آپ کی عزت و آبرو کو ٹھیس پہنچے تو آپ ہمارے لیے اس کی حلت کر دیجیے۔ ابن سیرینؒ نے یہ سن کر کہا کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے میں اسے حلال نہیں کر سکتا۔

الربیع بن صبیح نے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حسن بصری سے کہا" ابو سعید! میں ایک بڑی ناپسندیدہ بات دیکھ رہا ہوں" انھوں نے کہا" کون سی بات"۔ وہ شخص کہنے لگا کہ" میں کچھ لوگوں کو دیکھتا ہوں کہ وہ آپ کی مجلس میں آتے ہیں اور آپ کی گری پڑی باتیں یاد کر لیتے ہیں، پھر آپ کی نقل اتارتے ہیں اور آپ کی عیب جوئی کرتے ہیں۔

زبانِ خلق سے بچنا محال ہے

حضرت حسن بصری یہ سن کر فرمانے لگے" بھتیجے! اس بات کا تم زیادہ اثر قبول نہ کرو، آؤ میں تمھیں اس سے بڑھ کر عجیب بات سناؤں" اس شخص نے عرض کیا" چچا جان! وہ کون سی بات ہے؟" حسن بصری نے جواب دیا" میں نے اپنے نفس کو اللہ کی ذات کے جوار، جنت کے دخول، جہنم کی آگ سے نجات اور انبیاء کرام کی صحبت اور رفاقت کی توقع تو دلائی ہے لیکن میں نے اسے لوگوں سے محفوظ رہنے کی کبھی توقع نہیں دلائی ہے۔

اس لیے کہ اگر لوگوں سے کوئی شخص محفوظ رہ سکتا تو یقیناً ان کا خالق بھی ان سے محفوظ رہتا جس نے انھیں پیدا کیا۔ جب خالق محفوظ نہیں تو مخلوق بطریق اولیٰ محفوظ نہیں رہ سکتی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں الحارث بن ابی اسامہ نے، انھیں داؤد بن المحبر نے انھیں عنبسہ بن عبدالرحمن نے، انھیں خالد بن یزید الیمامی نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کفارۃ الاغتیاب ان تستغفر لمن اغتبتہ غیبت کا کفارہ یہ ہے کہ تم نے جس کی غیبت کی ہے اس کی بخشش کی دعا مانگو۔

قول باری ہے (ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیہ میتا فکرھتموہ۔ کیا تم میں سے کوئی یہ گوارا کرے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے، اس سے ضرور تمھیں کراہت آتی ہے) اس میں کئی وجوہ سے غیبت کی قباحت کی تاکید اور اس سے باز رہنے کی تلقین ہے۔

اول یہ کہ انسان کا گوشت کھانا حرام ہے۔ اسی طرح غیبت بھی حرام ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان فطری طور پر انسان کا گوشت کھانے سے نفرت کرتا ہے اس لیے لوگوں کے نزدیک غیبت کی بھی یہی حیثیت ہونی چاہیے اور عقلی جہت سے غیبت سے پرہیز لازم ہونا چاہیے کیونکہ عقلی اسباب کی پیروی طبعی اسباب کی پیروی سے بڑھ کر ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے صرف مردہ انسان کے ذکر پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اسے بھائی قرار دیا اس میں غیبت کی قباحت اجاگر کرنے اور اس سے باز رہنے کی تلقین کے انداز بیان میں زیادہ بلاغت موجود ہے۔ یہ سب کچھ اس مسلمان کی غیبت کرنے کے بارے میں ہے جس کی ظاہری حالت اس کی عدالت اور سلامت روی کی نشاندہی کرتی ہو اور اس سے کوئی ایسی بات ظاہر نہ ہوئی ہو جو اس کی تفسیق کی موجب بنتی ہو۔ ایسے مسلمان کے قاذف کی تکذیب بھی ہم پر واجب ہے۔

لیکن مقذوف اگر فاسق اور عیب زدہ ہو تو اس صورت میں اس کے قبیح افعال کا ذکر ممنوع نہیں ہے اور سننے والے پر قائل کی نکیر بھی واجب نہیں ہے۔ فاسق اور عیب زدہ انسان کا ایسے انداز میں تذکرہ جو اسے پسند نہ ہو دو طرح سے ہو سکتا ہے۔

ایک تو یہ کہ اس کے قبیح افعال کا ذکر کیا جائے دوسرے یہ کہ اس کی شکل و شباہت کے بھدے پن کا جو جسمانی طور پر اس کے اندر موجود ہو تذکرہ کیا جائے۔ اور اس کے ذریعے اس کی کمینگی اور پستی کا اظہار مقصود ہو۔ اس کی مذمت اور اس کے صانع یعنی اللہ تعالیٰ پر نکتہ چینی مقصود نہ ہو جیسا کہ ہم نے حسن بصری کے وہ الفاظ نقل کیے ہیں جن کے ذریعے انھوں نے حجاج کی بدصورتی اور اس کے جسمانی

نقائص کا ذکر کیا تھا۔

اگر کسی قوم اور برادری کے بعض نقائص اور عیوب کی اجمالی انداز میں نشاندہی کی جائے تو اس کا جواز ہوتا ہے۔ لیکن متعین شخص کے بارے میں یہ نشاندہی غیبت کے ذیل میں آتی ہے جس کی ممانعت ہے۔ اگر صورتِ حال کی وضاحت کے لیے کسی عیب یا نقص کی عمومی انداز میں نشاندہی کی جائے تو یہ غیبت کے ذیل میں نہیں آئے گی۔

جس طرح ابوحازمؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے ایک انصاری عورت سے نکاح کا ارادہ کیا ہے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ تم نے اس عورت کو دیکھ بھی لیا ہے کیونکہ انصار کی عورتوں کی آنکھوں میں ایک چیز ہوتی ہے۔ یعنی ان کی آنکھیں چھوٹی ہوتی ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ غیبت کے ذیل میں نہیں آتے کیونکہ اس میں صورتِ حال کی وضاحت مقصود تھی اس کے برعکس حضرت عائشہؓ نے جب ایک شخص کے قد کی پستی کا ذکر کیا جیسا کہ ہم اس سے پہلے ایک روایت میں ذکر کر آئے ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے غیبت شمار کیا کیونکہ یہ بات اس کے ایک عیب کی نشاندہی کے طور پر کی گئی تھی۔

تعریف یعنی صورتِ حال کی وضاحت کے طور پر کہی گئی بات غیبت میں داخل نہیں ہوتی جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ "قیامت اس وقت تک نہیں آئے گی جب تک تمہاری جنگ ایک ایسی قوم سے نہ ہو جائے جن کے چہرے چوڑے، کان چھوٹے اور ناک چپٹی ہو گی۔ چہرے ایسے ہوں گے گویا کہ زمین پر پڑی ہوئی ڈھالیں ہیں۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ غیبت میں داخل نہیں ہیں کیونکہ ان کے ذریعے صحابہ کے سامنے ایک قوم کی ساخت اور ان کی کیفیت کی وضاحت کی گئی ہے۔

قبیلے، برادریاں محض تعارف کے لیے ہیں

قول باری ہے (اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثٰی وَ جَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا) ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنا دیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو) مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ شعوب سے دور کی رشتہ داریاں مراد ہیں اور قبائل سے قریب کی رشتہ داریاں اس لیے کہا جاتا ہے "بنو فلاں و فلاں" (فلاں فلاں قبیلے)

قول باری ہے (اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ۔ بے شک تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے) اللہ تعالیٰ نے اس سلسلہ بیان کی تخلیق انسانیت کے ذکر سے ابتدا کی اور یہ بتایا کہ پوری انسانیت کی تخلیق ایک مرد اور ایک عورت یعنی حضرت آدم اور حضرت حوا سے شروع ہوئی۔ پھر اللہ نے اولاد آدم کی مختلف قومیں بنا دیں جو نسبی لحاظ سے بکھری ہوئی تھیں۔ مثلاً عربی، ایرانی، رومی اور ہندی وغیرہ مختلف قومیں۔ پھر ان قوموں سے مختلف قبائل وجود میں آئے۔

قبیلہ کا مفہوم قوم کے مفہوم کے مقابلہ میں اخص ہے جیسے عرب کے قبائل اور عجم کی برادریاں اور قومیتیں وغیرہ۔ تاکہ ان کی نسبتوں کے ذریعے لوگ ایک دوسرے کی شناخت کر سکیں۔ اللہ تعالیٰ نے اسی شناخت کی خاطر لوگوں کی شکلیں ایک دوسرے سے مختلف بنائیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ سب کچھ بیان کر کے یہ وضاحت فرما دی کہ نسبی جہت سے کسی انسان کو کسی دوسرے انسان پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے اس لیے کہ وہ سب کے سب آدم کی اولاد ہیں۔ ان سب کا باپ اور ان کی ماں بھی ایک ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک شخص کے فعل کی بنا پر کسی دوسرے شخص کے لیے فضیلت کا استحقاق پیدا نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت اس لیے کر دی تاکہ نسب کی بنیاد پر لوگ ایک دوسرے کے مقابلہ میں فخر کا اظہار نہ کر سکیں۔ اس بات کی مزید تاکید قول باری (اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ) کے ذریعے ہو گئی۔ یہاں یہ بات واضح کر دی گئی کہ فضیلت اور رفعت کا استحقاق صرف اور صرف اللہ کی اطاعت اور تقویٰ کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اپنے خطبے میں ارشاد فرمایا تھا۔" لوگو! اللہ تعالیٰ نے جاہلیت کے تکبر اور غرور نیز آباء واجداد کی عظمت پر فخر کی بات ختم کر دی ہے۔ تمام انسان آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے بنے ہیں۔ تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے۔ کسی عربی کو کسی عجمی پر تقویٰ کے سوا کسی اور بات پر فضیلت حاصل نہیں ہے"۔

حضرت ابن عباسؓ اور عطاء کا قول ہے کہ تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے سب سے اونچے گھرانے والا معزز تر نہیں ہے۔

کافر معرفتِ حق سے عاری بلکہ الجھنوں میں پڑا رہتا ہے

قول باری ہے (بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيجٍ، بلکہ ان لوگوں نے تو حق کو جس وقت وہ ان کے پاس آ گیا اسی وقت صاف جھٹلا دیا، غرض یہ لوگ الجھن میں پڑے ہوئے ہیں) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے قول باری (فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَّرِيجٍ) کی تفسیر میں نقل کیا کہ جو شخص حق اور سچائی کو ترک کر دے گا اس کی رائے میں الجھاؤ پیدا ہو جائے گا اور اس کا دین گڈمڈ ہو جائے گا۔

نمازِ فجر اور عصر کی اہمیت

قول باری ہے (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ۔ اور طلوعِ آفتاب اور غروبِ آفتاب سے پہلے اپنے رب کی حمد کے ساتھ تسبیح کرتے رہیے) حضرت جریر بن عبداللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان استطعتم ان لا تغلبوا علی صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وقبل غروبھا فافعلوا، اگر تم یہ کر سکو کہ اپنی مصروفیات کو طلوعِ آفتاب سے قبل کی ایک نماز نیز غروبِ آفتاب سے قبل کی ایک نماز پر غالب نہ آنے دو تو ایسا ضرور کر لو) اس کے ساتھ آپ نے درج بالا آیت کی تلاوت بھی فرمائی۔ ابن عباس اور قتادہ سے مروی ہے کہ ان سے فجر اور عصر کی نمازیں مراد ہیں۔

نمازِ مغرب وعشاء کی تاکید نیز تہجد سے کیا مراد ہے

قول باری ہے (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ۔ اور رات میں بھی اس کی تسبیح کیجیے) مجاہد کا قول ہے اس سے صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد کی نماز مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے مغرب اور عشاء کی

نمازیں مراد لینا بھی جائز ہے۔

نمازوں کے بعد تسبیحات

قول باری ہے (وَاَدْبَارَ السُّجُوْدِ اور نمازوں کے بعد بھی) حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بن علیؓ، حسن بصری، مجاہد، نخعی اور شعبی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مغرب کی نماز کے بعد دو رکعتیں اور (وَاِدْبَارَ النُّجُوْمِ اور ستاروں سے پیچھے بھی) سے فجر کی نماز سے پہلے دو رکعتیں مراد ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے۔ مجاہد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (وَاَدْبَارَ السُّجُوْدِ) کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم اپنی پیشانی زمین پر رکھو تو تین دفعہ تسبیح کرو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے شروع میں جن حضرات کے اقوال نقل کیے ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ قول باری (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ) سے نماز مراد ہے، اسی طرح (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ) صلوٰۃ اللیل یعنی مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں اس سے یہ واجب ہو گیا کہ (وَاَدْبَارَ السُّجُوْدِ) سے نماز ہی مراد لی جائے کیونکہ اس میں لفظ "فسبحہ" پوشیدہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہر نماز کے بعد تسبیح مروی ہے لیکن اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ یہ آیت کی تفسیر ہے۔

محمد بن سیرین نے کثیر بن افلح سے اور انھوں نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز کے بعد تینتیس مرتبہ سبحان اللہ تینتیس مرتبہ الحمد للہ اور چونتیس مرتبہ اللہ اکبر پڑھنے کا حکم دیا۔ پھر ایک انصاری کو خواب میں یہ کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمھیں ہر نماز کے بعد تینتیس مرتبہ سبحان اللہ، تینتیس مرتبہ الحمد للہ اور چونتیس مرتبہ اللہ اکبر پڑھنے کو کہا ہے، اگر تم انھیں پچیس پچیس مرتبہ پڑھو اور ان کے ساتھ لا الہ الا اللہ پچیس مرتبہ پڑھو تو ایسا کر لو" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب اس بات کا ذکر کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ "ایسا ہی کر لو"

سمی نے ابوصالح سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا" اللہ کے رسول! مالدار لوگ تمام درجات اور ہمیشہ باقی رہنے والی نعمتیں سمیٹ کر لے گئے"۔ آپؐ نے پوچھا" وہ کیسے؟" انھوں نے عرض کیا۔ وہ ہماری طرح نمازیں

پڑھنے اور جہاد کرتے ہیں، نیز وہ اپنے زائد مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں جبکہ ہمارے پاس اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے لیے کوئی مال نہیں ہے۔"

یہ سن کر آپ نے فرمایا: "میں تمھیں ایسا عمل نہ بتاؤں جسے کر کے تم ان لوگوں کے مرتبے پر پہنچ جاؤ گے جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں اور بعد میں آنے والوں سے آگے نکل جاؤ گے، کوئی شخص تم جیسا عمل نہیں کر سکے گا البتہ صرف وہی شخص تمھارے درجے تک پہنچ سکے گا جو یہ عمل (جو ابھی میں تمھیں بتانے والا ہوں) کرے گا۔

وہ عمل یہ ہے کہ ہر نماز کے بعد دس مرتبہ سبحان اللہ، دس مرتبہ الحمد للہ اور دس مرتبہ اللہ اکبر پڑھو۔" حضرت ابوذر رضی نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے البتہ انھوں نے ہر نماز کے بعد تینتیس مرتبہ سبحان اللہ تینتیس مرتبہ الحمد للہ اور چونتیس مرتبہ اللہ اکبر پڑھنے کا ذکر کیا ہے۔

حضرت کعب بن عجرہ رضی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے جس میں چونتیس مرتبہ اللہ اکبر کہنے کا ذکر ہے۔ ابو ہارون العبدی نے حضرت ابوسعید خدری رضی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے آخر میں واپس ہوتے وقت یہ پڑھتے ہوئے سنا ہے سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العلمین

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر آیت کے معنی کو وجوب پر محمول کیا جائے تو قول باری (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ) کو فجر کی نماز اور (وَقَبْلَ الْغُرُوبِ) کو ظہر اور عصر کی نمازوں پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح حسن سے مروی ہے کہ قول باری (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ) مغرب اور عشاء کی نمازوں پر محمول ہے۔

اس طرح یہ آیت پانچوں فرض نمازوں کو متضمن ہو جائے گی۔ لفظ تسبیح سے نماز کی تعبیر کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تسبیح کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو ان تمام باتوں سے پاک قرار دیا جائے جو اس کی شان کے لائق نہیں ہیں اور نماز بھی قرأت قرآن بھی اذکار پر مشتمل ہوتی ہے جو بعینہ تنزیہ باری تعالیٰ ہے۔

سُوْرَةُ الذّٰرِيٰتِ

شب زندہ داروں کی عظمت

قول باری ہے (کَانُوْا قَلِیْلًا مِّنَ اللَّیْلِ مَا یَھْجَعُوْنَ . وہ رات کو بہت کم سوتے تھے) حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم اور ضحاک کا قول ہے کہ ہجوع نیند کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بہت ہی کم راتیں ایسی گزرتی تھیں جن میں وہ نماز نہیں پڑھتے تھے۔ قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ وہ راتوں میں بہت کم سوتے تھے۔ مطرف بن عبداللہ نے کہا ہے کہ بہت کم کوئی رات ہوتی تھی جس کے اول یا وسط میں وہ نماز نہ پڑھتے تھے۔

مجاہد کا قول ہے کہ وہ ساری رات نہیں سوتے تھے۔ قتادہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ مغرب اور عشا کے درمیان نوافل پڑھتے تھے۔ ابوحیوہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ وہ رات کے وقت طویل نماز پڑھتے تھے اور جب سحر سے میں جاتے تو استغفار کرتے۔

قتادہ سے مروی ہے کہ وہ عشاء کی نماز پڑھے بغیر نہیں سوتے تھے بلکہ وہ عشاء کی نماز کے وقت کا انتظار کرتے رہتے گویا عشاء کی نماز کے لیے ان کے بیدار رہنے کی نسبت سے ان کا سونا بہت کم ہوتا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صلوٰۃ اللیل پہلے فرض تھی۔ پھر سورۂ مزمل کی آیت کے ذریعے اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی اور اس سورت میں انھیں صلوٰۃ اللیل کی ترغیب دی گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ اللیل کی فضیلت اور اس کی ترغیب میں بہت سی روایتیں منقول ہیں۔ اعمش نے ابوسفیان سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ رات کے وقت ایک گھڑی ایسی ہوتی ہے کہ بندہ اس وقت دنیا اور آخرت کی بھلائی کی جو بھی دعا مانگتا ہے۔ اللہ اسے عطا کر دیتا ہے۔ یہ گھڑی ہر رات آتی ہے۔

ابومسلم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوذرؓ سے پوچھا تھا کہ رات کے کس حصے میں نماز افضل ہوتی ہے۔

انھوں نے جواب میں فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سوال کیا تھا اور آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ نصف شب کی نماز اور ساتھ یہ بھی فرمایا تھا کہ اس وقت نماز پڑھنے والے بہت کم ہوتے ہیں۔

عمرو بن دینار نے عمرو بن اوس سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نماز داؤد (علیہ السلام) کی نماز تھی۔ وہ نصف شب تک سوتے اور تہائی حصے میں نماز پڑھتے رہتے اور پھر رات کے بقیہ چھٹے حصے میں سو جاتے" حسن سے آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ وہ رات کے وقت بہت کم سوتے تھے۔

قول باری ہے (وَبِالْاَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ۔ اور آخر شب میں استغفار کرتے تھے) حسن کا قول ہے کہ وہ نماز کو آخر شب تک طویل کر دیتے پھر بیٹھ کر دعائیں مانگتے، گڑگڑاتے اور استغفار کرتے تھے۔

دولتمندوں کے مال میں حقداروں کے حق محفوظ ہیں

قول باری ہے (وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ ، اور ان کے اموال میں حق ہوتا تھا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عمرؓ، حسن بصری اور شعبی کا قول ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ ایک حق ہے جو مال کے اندر واجب ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جو شخص اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کر دیتا ہے اگر وہ صدقہ وغیرہ نہیں دیتا تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے۔

ابن سیرین کا قول ہے کہ صدقہ یعنی زکوٰۃ ایک معلوم حق ہے۔ حجاج نے الحکم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ زکوٰۃ نے ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا ہے۔ حجاج نے ابوجعفر سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے تاہم راویوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں مختلف روایتیں نقل کی ہیں۔ ان روایات سے دونوں گروہوں نے اپنے حق میں استدلال کیا ہے۔

حضرت طلحہؓ بن عبیداللہ نے اس شخص کا واقعہ نقل کیا ہے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا تھا کہ اس پر کون کون سی باتیں فرض ہیں۔ آپ نے جواب میں نماز، زکوٰۃ اور روزے کا ذکر کیا۔ پھر اس نے پوچھا کہ آیا مجھ پر ان کے سوا اور کوئی چیز فرض ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نفی میں جواب دیا تھا۔

عمرو بن الحارث نے دراج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا ادیت زکوٰۃ مالک فقد قضیت ما علیک فیہ جب تم اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کردو تو مال کے سلسلے میں تم پر جو فرض ہے اس کی ادائیگی ہو جائے گی)
دراج نے ابوالہیثم سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا ادیت زکوٰۃ مالک فقد قضیت الحق الذی یجب علیک، جب تم اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کردو تو تم اپنے اوپر واجب حق کو ادا کردو گے)
ان روایات سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جنھوں نے قول باری (وَفِیْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ) سے زکوٰۃ مراد لی ہے اور یہ کہا ہے کہ مال والے پر زکوٰۃ کے سوا اور کوئی حق نہیں ہوتا۔ ابن سیرین نے یہ استدلال کیا ہے کہ زکوٰۃ ایک معلوم حق ہے۔ اور مخالفین جن دوسرے حقوق کو واجب کرتے ہیں وہ معلوم یعنی متعین حقوق نہیں ہیں۔
جو حضرات مال کے اندر زکوٰۃ کے سوا اور بھی حق واجب کرتے ہیں وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جسے شعبی نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ آیا مال میں زکوٰۃ کے سوا اور بھی کوئی حق ہے؟ آپ نے جواب میں اس آیت کی تلاوت فرمائی (لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) تا آخر آیت۔ اللہ تعالیٰ نے سلسلۂ تلاوت میں (وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ) کے بعد زکوٰۃ کا ذکر کیا۔
یہ حضرات حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اونٹوں کا جو مالک تنگی اور فراخی میں ان کا حق ادا نہیں کرتا اسے ایک چٹیل، پست اور نرم زمین میں ان اونٹوں کے سامنے لایا جائے گا اور پھر یہ اونٹ اپنے پاؤں تلے اسے روند ڈالیں گے"۔ حضرت ابوہریرہؓ نے اونٹوں کے ساتھ گایوں اور بھیڑ بکریوں کا بھی ذکر کیا۔
اس حدیث کو سن کر ایک بدوی نے حضرت ابوہریرہؓ سے پوچھا کہ اونٹوں کا حق کیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا "بہت زیادہ دودھ دینے والی اونٹنی فائدہ اٹھانے کے لیے دے دو، عمدہ اونٹنی کا عطیہ دو، اونٹ سواری کے لیے عطا کرو اور دودھ پلاؤ"۔
ابوالزبیر نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت کی ہے اس میں ذکر ہے کہ لوگوں نے آپ سے پوچھا کہ اونٹوں کا کیا حق ہے؟ آپ نے جواب میں فرمایا "سانڈ سے ساتھ جفتی کرانا، پانی لانے کے لیے اونٹ مع ڈول عاریت کے طور پر دے دینا، کسی

دودھ والی اونٹنی کسی کو فائدہ اٹھانے کے لیے دے دینا، چشمے یا گھاٹ پر دودھ دوہنا اور اللہ کی راہ میں اس پر کسی کو سوار کرانا۔"

اعمش نے معرور بن سوید سے اور انھوں نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا آپ اس وقت کعبہ کی دیوار کے سائے میں تشریف فرما تھے۔ مجھے آتا دیکھ کر آپ نے فرمایا۔ "رب کعبہ کی قسم! یہی لوگ سب سے زیادہ نقصان میں رہیں گے۔"

میں نے عرض کیا۔ "کون لوگ" آپ نے فرمایا۔ زیادہ مال و دولت والے بجز ان کے جو اتنا اتنا دیں"۔ یہ کہتے ہوئے آپ نے دائیں بائیں اور سامنے ایک ایک لپ بھرا۔ پھر فرمایا "جو شخص اپنے ایسے اونٹ چھوڑ کر مر جائے جن کی اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی ہو، قیامت کے دن اس کے یہی اونٹ اسے سینگ ماریں گے اور اپنے پاؤں تلے روندیں گے، جب آخری اونٹ اسے روندتا ہوا گزر جائے گا تو پہلا اونٹ واپس روندنے کے لیے آجائے گا۔ یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہے گا یہاں تک کہ لوگوں کو فیصلہ سنا دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان تمام روایات پر عمل کیا جاتا ہے اور مال میں زکوٰۃ کے سوا دوسرے حقوق کے ثبوت پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ ان میں سے ایک حق وہ ہے جو بیٹے پر اپنے والدین کے اخراجات کے سلسلے میں اس پر لازم ہوتا ہے۔ جب ماں باپ ضرورت مند ہوں۔ اسی طرح رشتہ داروں کی مالی مدد بھی لازم ہوتی ہے۔

نیز بھوک کے اور مجبور انسان کو اور اس شخص کو سواری کے لیے جانور دینا بھی لازم ہوتا ہے جس کا جانور ہلاک ہو گیا ہو۔ یا اسی قسم کے دوسرے حقوق جو مذکورہ بالا صورتوں میں انسان پر لازم ہو جاتے ہیں۔

محروم کون ہے؟

قول باری ہے (لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ۔ سائل اور محروم کے لیے) حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) حضرت عائشہؓ، سعید بن المسیب، مجاہد (ایک روایت کے مطابق) عطاء، ابو العالیہ، ابراہیم نخعی اور عکرمہ کا قول ہے کہ محروم (محارف) یعنی کم نصیب کو کہتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ محروم اس شخص کو کہتے ہیں جو رزق کی تلاش میں رہتا ہے لیکن رزق اس کے پاس نہیں آتا۔

حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) اور مجاہد کا قول ہے کہ جس شخص کا اسلام کے اندر،

دوسرے الفاظ میں مالِ غنیمت میں کوئی حصّہ نہ ہو وہ محروم ہے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ محروم وہ شخص ہے جسے کوئی مال مالدار نہیں بناتا۔ زہری اور قتادہ کا قول ہے کہ جو شخص سوال کرنے سے پرہیز کرتا اور مفلوک الحال ہوتا ہے اسے محروم کہتے ہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ کتے کو محروم کہتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں جن کے نزدیک محروم سے کتا مراد ہے وہ "معلوم حق" سے زکوٰۃ مراد نہیں لے سکتے کیونکہ زکوٰۃ کا مال کتے کو اگر کھلا دیا جائے تو اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اس لیے ان کے نزدیک حق سے مراد وہ حق ہوگا جو زکوٰۃ کے سوا ہے۔ اس صورت میں کتے کو کھلانا ایک ثواب کا کام ہوگا۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان فی کل ذی کبد حری اجرا۔ ہر تر جگر والے (یعنی جانور کو کھلانے پلانے) میں اجر ملے گا) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ ایک شخص نے کتے کو پانی پلایا تھا اللہ تعالیٰ نے اسی نیکی پر اس کی بخشش کر دی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (حَقٌّ مَّعۡلُوۡمٌ) میں زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد ہے کیونکہ زکوٰۃ لامحالہ واجب ہوتی ہے اور یہ ایک معلوم حق ہے اس لیے آیت سے یہی مراد لینا واجب ہے کیونکہ اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ آیت اس پر مشتمل ہو اور آیت کے الفاظ اسی سے عبارت ہوں۔ پھر یہ بھی جائز ہے کہ سلف نے محروم کے جتنے معانی بیان کیے ہیں وہ سب کے سب اس لحاظ سے آیت میں مراد ہوں کہ ایسے تمام افراد کو زکوٰۃ کی رقم دینا جائز ہوتا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر زکوٰۃ صرف ایک صنف کو دے دی جائے تو اس کی ادائیگی ہو جاتی ہے کیونکہ یہاں صرف سائل اور محروم کا ذکر ہے اور آیت صدقات میں مذکور دوسرے اصناف کا ذکر نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آیت کے اندر سائل اور محروم کے درمیان فرق رکھا ہے کیونکہ فقیر کبھی دست سوال دراز نہ کر کے اپنے آپ کو محروم بنا لیتا ہے اور کبھی لوگ اسے کچھ نہ دے کر محروم رکھتے ہیں اس لیے فقیر جب سوال نہیں کرے گا وہ سوال نہ کر کے اپنے آپ کو محروم رکھے گا اور پھر اس جہت سے اسے محروم کیا جائے گا کیونکہ فقیر دو جہتوں سے محروم ہوتا ہے اپنی ذات کی جہت سے اور لوگوں کی جہت سے۔

شعبی سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ مجھے تو محروم کے مفہوم نے لاچار کر دیا ہے یعنی مجھے اس کے صحیح مفہوم کا علم نہیں ہو سکا۔

سُوْرَةُ الطُّوْرِ

خدا کی حمد و ثنا کہاں اور کیسے ہو؟

قول باری ہے (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِيْنَ تَقُوْمُ۔ اور آپ جب اٹھا کیجیے تو اپنے رب کی حمد و تسبیح کیا کیجیے) حضرت ابن مسعودؓ، ابوالاحوص اور مجاہد کا قول ہے۔ جس وقت آپ کسی بھی جگہ سے اٹھ کھڑے تو یہ دعا پڑھیں۔ سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ اَسْتَغْفِرُكَ وَاَتُوْبُ اِلَيْكَ۔

علی بن ہاشم نے روایت کی ہے کہ اعمش سے پوچھا گیا کہ آیا ابراہیم نخعی جب اپنی نشست سے کھڑے ہوتے تو وہ یہ دعا پڑھنا پسند کرتے تھے "سبحانک اللھم و بحمدک لا الٰہ الا انت، استغفرک واتوب الیک" اعمش نے جواب دیا کہ ابراہیم کو یہ بات پسند نہیں تھی کہ اسے سنت کا درجہ دے دیا جائے۔ ضحاک نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس سے نماز کا افتتاح مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی اس سے مراد یہ دعا ہے "سبحانک اللہ و بحمدک و تبارک اسمک الی اخرہٖ" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ تکبیر تحریمہ کے بعد یہ دعا پڑھتے تھے۔

ابوالجوزاء کا قول ہے کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ "جب آپ نیند سے بیدار ہو کر اٹھیں" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی جتنی تاویلیں کی گئی ہیں ان تمام کے لیے عموم کا جواز موجود ہے۔

قول باری (وَاِدْبَارَ النُّجُوْمِ۔ اور ستاروں کے پیچھے بھی) صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ اس سے فجر کی دو رکعتیں مراد ہیں۔ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایتیں منقول ہیں۔

سعد بن ہشام نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ارکعتا الفجر

خیر من الدنیا وما فیھا۔ فجر کی دو رکعتیں دنیا و ما فیہا سے بہتر ہیں) عبید بن عمیرؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی نفل نماز کی ادائیگی کے لیے اور نہ ہی مال غنیمت کی تقسیم کے لیے اس قدر سرعت سے کام لیتے دیکھا جس قدر آپ فجر کی دو رکعتیں ادا کرنے میں سرعت سے کام لیتے تھے۔

ایوب نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر واجبتان علی کل مسلم ہر مسلمان پر فجر کے فرض سے پہلے دو رکعتیں واجب ہیں) یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ "ان دو رکعتوں کو ہرگز نہ چھوڑو کیونکہ ان میں رغائب موجود ہیں"۔ یعنی ان کی ادائیگی پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے بہت سے انعامات ملیں گے۔" یہ بھی فرمایا"۔ ان دو رکعتوں کو نہ چھوڑو خواہ تم پر گھوڑ سواروں کا دستہ کیوں نہ حملہ آور ہو جائے"۔

سورة النجم

گفتۂ پیغمبری وحی ہے

قول باری ہے (وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْھَوٰی اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں)
اس آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو یہ جائز نہیں سمجھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پیش آنے والے نئے واقعات کے متعلق اپنی رائے اور اجتہاد سے کچھ کہیں کیونکہ قول باری ہے اِنْ ھُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی۔ ان کا کلام تو تمام تر وحی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے)
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح انھوں نے گمان کیا ہے۔ کیونکہ اجتہاد رائے کی بنیاد اگر وحی ہو تو اس کے موجب اور نتیجے کو اس کی طرف منسوب کرکے یہ کہنا جائز ہوگا کہ اس کا مصدر وحی ہے۔

جبرئیلؑ کو حضورؐ نے دو مرتبہ اصلی حالت میں دیکھا

قول باری ہے (وَلَقَدْ رَاٰہُ نَزْلَۃً اُخْرٰی عِنْدَ سِدْرَۃِ الْمُنْتَھٰی۔ اور انھوں نے اس فرشتہ کو ایک بار اور بھی دیکھا ہے سدرۃ المنتہٰی کے قریب) حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عائشہؓ، مجاہد اور ربیع کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبریل علیہ السلام کو ان کی اصلی صورت میں دو مرتبہ دیکھا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ یہ بات علم کے معنی کی طرف راجع ہے۔
حضرت ابن مسعودؓ اور ضحاک سے مروی ہے کہ سدرۃ المنتہٰی چھٹے آسمان میں ہے۔ آسمان کی طرف جانے والی ہر چیز کے صعود کی اس پر انتہا ہو جاتی ہے۔ ایک قول کے مطابق اس مقام کا نام اس لیے سدرۃ المنتہٰی ہے کہ شہیدوں کی روحیں یہاں تک پہنچتی ہیں۔
حسن کا قول ہے کہ جنت الماویٰ اس جگہ کا نام ہے جہاں اہل جنت پہنچیں گے۔ اس آیت

میں یہ دلالت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آسمان نیز جنت تک تشریف لے گئے تھے کیونکہ قول باری ہے (وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى)

ہلکے گناہ کون سے ہیں؟

قول باری ہے (اِلَّا اللَّمَمَ مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہو جائیں) حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ میں نے لمم کے سلسلے میں اس سے بڑھ کر مناسب بات نہیں سنی جس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے ابن آدم پر زناکاری کی جو صورت لکھ دی ہے اس کا ارتکاب وہ لامحالہ کرکے رہے گا۔ آنکھوں کی زناکاری غلط نظر ہے اور زبان کی زناکاری گفتگو ہے۔ انسان کا نفس تمنی کرتا ہے اور خواہش رکھتا ہے اور پھر اس کی شرمگاہ ان تمام باتوں کی تصدیق یا تکذیب کر دیتی ہے۔"

حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ لمم سے مراد نظر بازی، آنکھوں سے اشارہ اور بوس و کنار ہے لیکن جب مرد و عورت کی شرمگاہیں ایک دوسرے کو مس کر لیں تو یہ زناکاری ہے اور اس سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ لمم نکاح کو کہتے ہیں۔ ان سے یہ بھی مروی ہے کہ لَمَّہ (لَمَّ مصدر کا اسم مرہ) زنا میں سے ہے۔ اس کام تکب توبہ کر لیتا ہے اور پھر کبھی یہ حرکت نہیں کرتا۔ ابن عباسؓ سے ایک اور روایت ہے کہ لمم دو حدوں کے درمیان ہے یعنی دنیا اور آخرت کی حدوں کے درمیان۔ ان سے ایک اور روایت ہے کہ لمم سے وہ شخص مراد ہے جو عورت کے قریب جا پہنچتا ہے۔

عطاء کا قول ہے ہمبستری سے کم تمام باتیں لمم کہلاتی ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ لمم کا مفہوم یہ ہے کہ تم کسی گناہ کا ارتکاب کرو اور پھر توبہ کر لو۔ عمرو بن دینار نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے (اللھم ان تغفر تغفر جمًّا وای عبد لک لا الما) اے اللہ! اگر تو معاف کرے گا تو بہت زیادہ معاف کرے گا تیرا کونسا ایسا بندہ ہے جس سے چھوٹے موٹے گناہ سرزد نہ ہوئے ہوں۔

ایک قول ہے کہ لمم نفس کی خواہش کے تحت گناہ کے ارادے کا نام ہے جبکہ گناہ کا عزم نہ ہو۔ ایک قول کے مطابق لمم کسی چیز کے قریب پہنچ جانے کو کہتے ہیں بغیر اس کے کہ اس میں

داخل ہو جائے جب انسان کسی چیز کے قریب جا پہنچے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے" الم بہ
الما"۹ ایک قول کے مطابق لمم چھوٹے موٹے گناہوں کو کہا جاتا ہے۔ کیونکہ قول باری ہے
(اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں
سے باز رہو گے جن سے تمھیں روکا گیا ہے تو ہم تمھارے (چھوٹے موٹے) گناہوں کو معاف
کر دیں گے)

ہر ایک اپنے ہی افعال کا جواب دہ ہے

قول باری ہے (اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى، کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے
کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا) یہ اس قول باری کی طرح ہے (وَمَنْ يَّكْسِبْ اِثْمًا فَاِنَّمَا يَكْسِبُهٗ عَلٰى
نَفْسِهٖ اور جو شخص گناہ کماتا ہے وہ اسے اپنی ذات پر کماتا ہے)
نیز ارشاد ہے (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ اِلَّا عَلَيْهَا اور ہر شخص جو کمائی کرتا ہے اس کا بوجھ اسی
پر ہوتا ہے)
قول باری ہے (وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى، اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی) یہ بھی
مذکورہ بالا آیتوں کے ہم معنی ہے۔ اس آیت سے ایک آزاد اور عاقل بالغ شخص کے تصرفات پر پابندی
لگانے کے ابطال کے سلسلے میں انسان کا اپنے غیر پر تصرف کے جواز کے امتناع پر استدلال کیا جاتا ہے۔

مخنث بھی مذکر یا مؤنث سے ہوگا

قول باری ہے (وَاَنَّهٗ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى مِنْ نُّطْفَةٍ اِذَا تُمْنٰى اور یہ کہ اسی نے
نر اور مادہ دونوں جنسوں کو نطفہ سے پیدا کیا ہے جب وہ ٹپکایا جاتا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول
باری (الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى) چونکہ اسم جنس ہے اس لیے وہ سب پر مشتمل ہے۔
یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہر فرد یا تو مذکر ہوگا یا مؤنث۔ نیز یہ کہ مخنث اور وہ شخص جس کی
مذکریت یا تانیث کا معاملہ ہمارے لیے مشتبہ ہو (یعنی خنثیٰ مشکل) وہ لازمی طور پر مذکر و مؤنث میں سے کسی
ایک سے ہوگا۔ امام محمد الحسن کا قول ہے کہ خنثیٰ مشکل صرف اس وقت تک خنثیٰ مشکل ہوتا ہے جب
تک وہ بچہ ہوتا ہے لیکن جب وہ بالغ ہو جاتا ہے تو اس کے اندر لازماً مذکر یا مؤنث ہونے کی
علامتوں کا ظہور ہو جاتا ہے۔ یہ آیت امام محمد کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

شق القمر کا معجزہ دلیل نبوت ہے

قول باری ہے اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ قیامت نزدیک آپہنچی اور چاند شق ہوگیا۔ چاند کا شق ہونا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت کے طور پر تھا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ عادات یعنی قوانین تکوینی میں اس جیسی تبدیلی صرف اس لیے کرتا ہے کہ یہ اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل بن جائے۔

چاند کے دو ٹکڑے ہونے کی روایت دس صحابہ کرام سے مروی ہے جن میں حضرت ابن مسعودؓ حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت جبیر بن مطعمؓ اور دوسرے صحابہ کرام شامل ہیں۔ میں نے ان کی روایات کی اسانید کو طوالت کے خوف سے بیان کرنا پسند نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ چاند قیامت کے وقت دو ٹکڑے ہوگا کیونکہ اگر یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں شق ہوگیا ہوتا تو یہ بات دنیا والوں کی نظروں سے پوشیدہ نہ رہتی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے اول یہ کہ یہ مفہوم آیت کے الفاظ اور ان کے حقیقی معنی کے خلاف ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شق قمر کی یہ روایت صحابہ کرام سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی ہے اور ان میں سے کسی نے بھی اس کی تردید نہیں کی ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ اگر یہ واقعہ پیش آیا ہوتا تو دنیا والوں کی نظروں سے یہ پوشیدہ نہ رہتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا والوں کی نظروں سے اسے یوں پوشیدہ رکھا ہو کہ اس وقت اس پر بادل آگئے ہوں یا لوگ اپنے کام دھندوں میں مصروفیت کی بنا پر اس طرف متوجہ نہ ہوئے ہوں اور اللہ تعالیٰ نے اس قسم کی تدبیر کے طور پر یہ صورت پیدا کر دی ہو تاکہ دنیا کے کسی حصے میں نبوت کا کوئی جھوٹا مدعی اس واقعہ کو اپنے جھوٹے دعوے کی دلیل نہ بنا سکے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے سامنے اسے ظاہر کیا تھا جو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھے اور آپ انھیں اسلام کی دعوت دے رہے تھے اور ان پر حجت تمام کر رہے تھے۔

پانی کی تقسیم اور باری مقرر کرنا

قول باری ہے (وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ اور انھیں خبر دے دینا کہ پانی ان کے درمیان بانٹ دیا گیا ہے) تا آخر آیت۔ یہ قول باری پانی پر باری مقرر کرنے کے جواز پر دلالت کرتا ہے کیونکہ قوم ثمود نے ایک دن اونٹنی کے لیے پانی کی باری مقرر کی تھی اور ایک دن اپنے لیے۔
یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ باری مقرر کرنا جسے مہایاۃ کہا جاتا ہے دراصل ایک چیز سے حاصل ہونے والے منافع کو بانٹ دیتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے تقسیم کا نام دیا ہے اور یہ چیز صرف پانی کی باریوں کی تقسیم تھی اصل پانی کی تقسیم نہیں تھی۔
امام محمد بن الحسن نے اس سے پانی کی باریوں کو اس طرح تقسیم کر دینے کے جواز پر استدلال کیا ہے ان کے اس قول سے اس امر پر دلالت ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک انبیائے سابقین کی شرائع اس وقت تک باقی رہتی ہیں جب تک ان کا نسخ ثابت نہیں ہو جاتا۔

سُوْرَةُ الرَّحْمٰن

عصف اور ریحان کی تشریح

قول باری ہے (وَالْحَبُّ ذُوالْعَصْفِ وَالرَّیْحَانُ۔ طرح طرح کے غلے ہیں جن میں بھوسا بھی ہوتا ہے اور دانہ بھی) حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ عصف بھوسے کو کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ضحاک سے منقول ہے کہ ریحان ورق یعنی پتے کو کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ ریحان غذائی دانوں کو کہتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ ریحان پھول کو کہتے ہیں جسے سونگھا جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر یہ تمام معانی مراد لیے جائیں تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کیونکہ ریحان کا اسم ان سب پر واقع ہوتا ہے۔ تاہم ریحان کے ظاہری معنی اس پھول کے ہیں جس کی خوشبو سونگھی جاتی ہے۔ جب ریحان کو (اَلْحَبُّ ذُوالْعَصْفِ) پر عطف کیا گیا اور عصف پودے کے تنے کو کہتے ہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ ریحان اس چیز کو کہیں گے جو زمین میں اُگ آئے اور تنا بننے سے پہلے اس میں بھینی بھینی خوشبو موجود ہو۔

مثلاً ضیمران جو ایک قسم کی خوشبودار گھاس ہوتی ہے ______________

یا نمام جو ایک خوشبودار نباتات ہے یا آس (ایک پودا جو ریحان کے نام سے مشہور ہے) ان پودوں کی پتیاں زمین کے اندر سے ہی خوشبودار بن کر پھوٹتی ہیں جبکہ ابھی ان پودوں کے تنے نہیں بنے ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ عطف ظاہری طور پر اس امر کا مقتضی ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دو مختلف چیزیں ہوں۔

لؤلؤ اور مرجان

قول باری ہے (یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ان دونوں سے موتی اور مونگے برآمد

ہوتے ہیں) یہاں مراد یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک سے کیونکہ موتی اور مونگے سمندر کے کھارے پانی سے برآمد ہوتے ہیں۔ میٹھے پانی سے نہیں برآمد ہوتے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (یَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ اے گروہ جن وانس! کیا تمہارے پاس تم ہی سے رسول نہیں آئے) حالانکہ رسول صرف انسانوں ہیں سے بھیجے گئے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ مرجان چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں۔

ایک قول کے مطابق مرجان مخلوط قسم کے جواہرات کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ 'مرجت' سے نکلا ہے جس کے معنی مخلوط ہو جانے کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ مرجان جواہرات کی ایک قسم ہے جیسے قضبان جو سمندر سے نکالا جاتا ہے۔

ایک قول ہے کہ (یَخْرُجُ مِنْهُمَا) کہا گیا اس لیے کہ نمکین اور میٹھے پانیوں کے دھارے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں اور اس طرح میٹھے اور نمکین پانی کے ملاپ سے درج بالا چیزیں پیدا ہوتی ہیں جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ نر اور مادہ سے بچہ ظہور میں آتا ہے حالانکہ بچے کو مادہ جنم دیتی ہے۔ یہاں یہ بھی مفہوم ہے کہ نر اور مادہ کے ملاپ سے بچہ پیدا ہوتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب بارش کا قطرہ آسمان سے گرتا ہے تو سیپ اپنا منہ کھول کر اس قطرے کو سنبھال لیتی ہے اور پھر یہی قطرہ موتی بن جاتا ہے۔

آسمان کا سرخ ہونا

قول باری ہے (فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ۔ پس جب آسمان پھٹ جائے گا اور وہ لال چمڑے کی طرح سرخ ہو جائے گا) روایت ہے آسمان سرخ ہو کر روغن کی طرح پگھل جائے گا۔ ایک روایت کے مطابق آسمان دنیا لوہے کا ہے جب قیامت کا دن ہو گا تو اس کا نیلا رنگ جہنم کی آگ کی گرمی کی وجہ سے سرخ رنگ میں تبدیل ہو جائے گا جس طرح لوہے کو آگ پر تپانے کی صورت میں اس کا رنگ سرخ ہو جاتا ہے۔

کس قسم کے سوالوں کا روز محشر سابقہ پڑے گا؟

قول باری ہے (فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ۔ اس روز کسی انسان اور جن

سے اس کے جرم کے بارے میں پوچھا نہیں جائے گا) ایک قول کے مطابق استفہامی سوال نہیں ہوگا لیکن تقریری اور توقیفی سوال ہوگا۔ یعنی یہ نہیں پوچھا جائے گا کہ تم نے فلاں کام کیا تھا یا نہیں بلکہ یہ پوچھا جائے گا کہ تم نے فلاں کام کیوں کیا تھا۔

ایک قول ہے کہ جب سب لوگ قیامت کے دن حاضر ہو جائیں گے اور اس حاضری کے ابتدائی حصوں میں ان سے کوئی سوال نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان پر اس وقت خوف و دہشت کا غلبہ ہوگا اور اس گھبراہٹ میں ان کے ذہنوں سے باتیں نکل جائیں گی۔ اس کیفیت کے بعد آنے والے اوقات میں ان سے سوالات کا سلسلہ شروع ہوگا۔

کھجور اور انار پھلوں میں شامل نہیں

قول باری ہے (فِیۡهِمَا فَاکِهَةٌ وَّنَخۡلٌ وَّرُمَّانٌ اور ان دونوں میں میوے ہوں گے اور کھجورے اور انار) آیت سے امام ابوحنیفہ کے قول کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے کہ کھجور اور انار میووں میں شامل نہیں ہیں کیونکہ ایک چیز کو اس کی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے غیر پر عطف کیا جاتا ہے۔ ظاہر کلام اور اس کا مفہوم تو یہی ہے۔

البتہ اگر کوئی دلالت قائم ہو جائے جو اس بات کی نشاندہی کر دے کہ معطوف اگرچہ معطوف علیہ کے جنس میں سے تھا لیکن اسے کسی خصوصیت یا عظمت وغیرہ کی بنا پر عطف کی صورت میں الگ سے بیان کیا ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَنۡ کَانَ عَدُوًّا لِّلّٰهِ وَمَلٰٓئِکَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبۡرِیۡلَ وَمِیۡکٰلَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَدُوٌّ لِّلۡکٰفِرِیۡنَ۔ جو شخص اللہ، اس کے فرشتوں، اس کے رسولوں نیز جبریل اور میکائیل کا دشمن ہے تو یقیناً اللہ کافروں کا دشمن ہے۔

سُوْرَةُ الْوَاقِعَة

قرآن کو پاکبازوں کے علاوہ کوئی ہاتھ نہیں لگا سکتا

قول باری ہے (اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِيْمٌ فِیْ كِتٰبٍ مَّكْنُوْنٍ لَّا يَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ یہ ایک بلند پایہ قرآن ہے ایک محفوظ کتاب میں ثبت جسے کوئی ہاتھ نہیں لگا سکتا بجز پاک لوگوں کے)

حضرت سلمانؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا۔ قرآن کو پاک لوگوں کے سوا کوئی ہاتھ نہ لگائے۔ پھر انھوں نے قرآن کی تلاوت کی لیکن مصحف کو ہاتھ نہیں لگایا کیونکہ وہ باوضو نہیں تھے۔

حضرت انسؓ بن مالک نے حضرت عمرؓ کے اسلام لانے کے واقعہ کے سلسلے میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی بہن سے کہا کہ مجھے وہ کتاب دو جسے تم لوگ پڑھتے ہو۔" بہن نے جواب دیا "عمر! تم ناپاک ہو اور اس کتاب کو پاک لوگوں کے سوا کوئی ہاتھ نہیں لگا سکتا، اٹھو! پہلے غسل یا وضو کر لو۔" حضرت عمرؓ نے اٹھ کر وضو کیا اور بہن سے قرآن لے کر اسے پڑھا۔ حضرت انسؓ نے اس کا باقی ماندہ حصہ بھی بیان کیا۔

حضرت سعدؓ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کے لیے اپنے بیٹے کو پہلے وضو کر لینے کا حکم دیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن بصری اور ابراہیم نخعی نے وضو کے بغیر قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کو مکروہ سمجھا ہے۔

حماد سے مروی ہے کہ آیت میں مذکورہ قرآن سے وہ قرآن مراد ہے جو لوح محفوظ کے اندر ہے اور قول باری (لَا يَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ) سے فرشتے مراد ہیں۔ ابوالعالیہ نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے "قرآن ایک محفوظ کتاب ہے اور تم گنہگار لوگ یہاں مراد نہیں ہو۔"

سعید بن جبیر اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ (الْمُطَهَّرُوْنَ) سے فرشتے مراد ہیں۔

قتادہ کا قول ہے کہ اللہ کے نزدیک پاکوں کے سوا اسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا۔ البتہ دنیا میں اسے مجوسی، ناپاک اور منافق بھی ہاتھ لگا لیتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر اس فقرے کو جملہ خبریہ کے معنوں پر محمول کیا جائے تو پھر اس صورت میں بہتر یہ ہوگا کہ قرآن سے وہ قرآن مراد لیا جائے جو اللہ کے نزدیک ہے اور مطہرون سے فرشتے مراد لیے جائیں۔

لیکن اگر اس فقرے کو نہی پر محمول کیا جائے اگرچہ یہ خبر کی صورت ہے تو اس میں ہمارے لیے عموم ہوگا۔ یہ دوسری بات اولیٰ ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک جیسی روایات میں منقول ہے کہ آپ نے عمرو بن حزم کو جو تحریر دی تھی اس میں یہ درج تھا کہ "قرآن کو پاک آدمی کے سوا کوئی ہاتھ نہ لگائے۔

اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ آپ نے آیت زیر بحث کی بنا پر نہی کا یہ حکم دیا تھا کیونکہ آیت میں اس نہی کا احتمال موجود تھا۔

سورۃ الحدید

جو لوگ ابتدائی مشکلات میں کام آئیں وہ بعد میں آنے والوں سے بلند مرتبہ ہوتے ہیں

قول باری ہے لَا يَسْتَوِيْ مِنْكُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ تم میں سے جو لوگ فتح (مکہ) سے قبل ہی خرچ کر چکے اور لڑ چکے (وہ ان کے برابر نہیں جو بعد فتح مکہ لڑے اور خرچ کیا) تا آخر آیت۔

شعبی سے مروی ہے کہ دونوں ہجرتوں کے درمیان فتح حدیبیہ کا فاصلہ تھا اور اسی بارے میں یہ آیت نازل ہوئی۔ صحابہ نے عرض کیا تھا کہ آیا صلح حدیبیہ بھی کوئی فتح تھی، آپ نے جواب میں فرمایا تھا۔ "بے شک یہ فتح عظیم تھی"۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اس سے فتح مکہ مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فتح مکہ سے پہلے کے انفاق کی، بعد کے انفاق پر فضیلت کو واضح کر دیا کیونکہ فتح مکہ سے پہلے اللہ کے راستے میں انفاق کوئی آسان بات نہیں تھی لیکن اس انفاق سے بہت سے فوائد حاصل ہوتے تھے۔ نیز اس وقت اللہ کی راہ میں خرچ کرنا نفس کے لیے بہت بھاری بات تھی کیونکہ مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی، کافر بڑی تعداد میں تھے نیز مشکلات اور پریشانیاں بھی بہت شدید تھیں۔

ایسے وقت میں انفاق دراصل اطاعت خداوندی کی طرف لپکنے کے مترادف تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ فِيْ سَاعَةِ الْعُسْرَةِ۔ وہ لوگ جنھوں نے عسرت کی گھڑی میں رسول کی پیروی کی۔

نیز ارشاد ہے (وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ اور وہ لوگ جو سابقین اولین ہیں) یہ تمام وجوہات فتح مکہ سے قبل کے انفاق کی فضیلت کے مقتضی ہیں۔

دل پتھر بھی ہو جاتے ہیں

قول باری ہے (فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْاَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوْبُهُمْ۔ پھر ان پر ایک لمبا زمانہ گزر گیا

تو ان کے دل سخت ہو گئے) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ معاصی کی کثرت، گناہوں سے الفت اور دلبستگی دلوں کو سخت کر دیتی اور انھیں توبہ سے دور کر دیتی ہے۔
اس کی مثال یہ قول باری ہے (کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ۔ ہرگز (ایسا) نہیں (کہ یہ جزا وسزا نہ ہو) اصل یہ ہے کہ ان کے دلوں پر ان کے کرتوتوں کا زنگ بیٹھ گیا ہے)

آیا ہر مومن شہید ہوتا ہے؟

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصِّدِّيْقُوْنَ وَالشُّهَدَآءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ اور جو لوگ اللہ اور رسولوں پر (پورا) ایمان رکھتے ہیں وہی اپنے پروردگار کے ہاں صدیق اور شہید ہیں)
اس آیت کی بنا پر حضرت براء بن عازبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ "ہر مومن شہید ہے"۔ اس صورت میں قول باری (وَالشُّهَدَآءُ) ان مومنین کی صفت ہے جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔
حضرت عبداللہؓ اور مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مسروق، ابوالضحیٰ اور ضحاک کا قول ہے کہ یہاں سے کلام کی ابتدا ہوتی ہے اور اس کی خبر یہ قول باری ہے (لَهُمْ اَجْرُهُمْ وَنُوْرُهُمْ ان کے لیے ان کا (خاص) اجر ہوگا اور ان کا (خاص) نور ہوگا)۔

جو شخص کسی عبادت کو شروع کر لے اس پر اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے

قول باری ہے (وَجَعَلْنَا فِيْ قُلُوْبِ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ رَاْفَةً وَّرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةَ نِ ابْتَدَعُوْهَا اور جن لوگوں نے ان کی پیروی کی ان کے دلوں میں ہم نے شفقت اور نرمی رکھ دی تھی اور رہبانیت کو انھوں نے خود ایجاد کر لیا تھا) تا آخر آیت)
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے یہ بتا دیا کہ انھوں نے رہبانیت کو عبادت کے طور پر خود ایجاد کیا پھر اس رہبانیت کی رعایت نہ کرنے پر ان کی مذمت کی چنانچہ ارشاد ہوا (فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا انھوں نے اس کی پوری پوری رعایت نہیں کی)
ابتداع یعنی ایجاد کبھی تو قول کے ذریعے ہوتی ہے یعنی بندہ ایک چیز کی اپنی جانب سے نذر مان لیتا ہے اور اسے اپنے اوپر واجب کر دیتا ہے اور کبھی فعل کے ذریعے ہوتی ہے یعنی بندہ

ایک چیز کی نذر مان کر اسے شروع کر دیتا ہے۔ آیت کا عموم ان دونوں صورتوں کو متضمن ہے۔ یہ چیز اس امر کی مقتضی ہے کہ جو شخص کسی عبادت کو قولاً یا فعلاً شروع کرے اس پر اس کی رعایت اور اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے۔

اس بنا پر جو شخص نماز یا روزہ یا حج یا اسی طرح کی کوئی اور عبادت شروع کرے اس پر اس کا اتمام واجب ہوگا۔ اب اس کا اتمام اس پر اسی صورت میں لازم ہوگا جب وہ چیز اس پر واجب ہو جائے گی۔ اس لیے اگر وہ اسے فاسد کر دے گا تو اس پر اس کی قضا واجب ہو جائے گی۔

حضرت ابوامامہ باہلیؓ سے روایت ہے کہ بنی اسرائیل کے کچھ لوگوں نے کچھ نئی عبادتیں ایجاد کر لیں جنہیں اللہ نے ان پر واجب نہیں کیا تھا وہ ان عبادتوں کے ذریعے اللہ کی خوشنودی حاصل کرنا چاہتے تھے لیکن پھر انھوں نے ان کی پوری پوری رعایت نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے ترک پر ان لوگوں کی مذمت کی اور فرمایا (وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا) تا آخر آیت۔

سُورَةُ المُجَادَلَةِ

ظہار کے مسائل

قول باری ہے (قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُكَ فِیْ زَوْجِهَا۔ اللہ نے بے شک اس عورت کی بات سن لی ہے جو آپ سے اپنے شوہر کے بارے میں تکرار کر رہی تھی) تا قول باری (وَاِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ اور بے شک اللہ بڑا معاف کرنے والا بڑا بخشنے والا ہے)

سلیمان بن خالد نے ابو قلابہ سے روایت کی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں ایلاء اور ظہار سے طلاق واقع ہو جاتی تھی اور یہی ان کی طلاق کا طریقہ تھا۔ جب اسلام آگیا تو ظہار اور ایلاء کے سلسلے میں اسلام کا اپنا حکم جاری ہو گیا۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ عورتیں ظہار کی وجہ سے حرام ہو جاتی تھیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیتیں نازل فرما دیں۔

وہ عورت کون تھی جس نے اپنے شوہر کی طرف سے کیے جانے والے ظہار کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رد و قدح اور بحث کی تھی، اس بارے میں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں الحسن بن ابی الربیع نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے ابو اسحاق سے درج بالا آیت کی تفسیر میں بتایا کہ اس کا نزول ایک عورت کے سلسلے میں ہوا تھا جس کا نام خویلہ تھا۔

عکرمہ نے کہا ہے کہ اس کے والد کا نام ثعلبہ اور شوہر کا نام اوس بن الصامت تھا۔ اس کے شوہر نے اس سے کہہ دیا تھا کہ "تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کہ "میرے خیال میں تم اپنے شوہر پر حرام ہو گئی ہو"۔ اس وقت آپ اپنا سر دھو رہے تھے۔ عورت نے یہ سن کر کہا "اللہ کے نبی! اللہ تعالیٰ مجھے آپ پر قربان کر دے آپ یہ کیا کہہ رہے ہیں؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بات پھر دہرائی۔ عورت نے بھی اپنی بات دہرائی۔ اس طرح کئی دفعہ ہوا۔

اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے درج بالا آیتیں نازل ہوئیں۔ قتادہ نے کہا ہے کہ آیت کا مفہوم

یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرلے پھر اس کی طرف رجوع کرکے اس کے ساتھ ہمبستری کرنا چاہے تو باہم اختلاط کرنے سے پہلے ایک گردن آزاد کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول" میرے خیال میں تم اپنے شوہر پر حرام ہو گئی ہو" میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے اس سے طلاق والی تحریم مراد لی ہے جیسا کہ ظہار کا حکم ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے ظہار والی تحریم مراد لی ہو۔ بہتر بات یہ ہے کہ اس سے طلاق والی تحریم مراد لی جائے۔ کیونکہ ظہار کا حکم اس آیت سے ماخوذ ہے اور آیت کا نزول آپ کے اس قول کے بعد ہوا تھا۔ جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس سے طلاق والی تحریم اور رفع نکاح مراد ہے۔

یہ بات اس چیز کی موجب ہے کہ یہ حکم آیت ظہار کے نزول سے پہلے شریعت میں ثابت تھا اگرچہ اس سے پہلے یہ زمانۂ جاہلیت کا ایک حکم تصور ہوتا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے درج بالا ارشاد کے ذریعے طلاق کا حکم سنا دیا تھا تو اس حکم کے بعد بعینہ اسی خاتون کو ظہار کا حکم کیسے سنایا جبکہ آپ بعینہ اپنے اسی قول کے ذریعے طلاق کا حکم سنا چکے تھے۔ نسخ تو مستقبل میں حکم کا موجب ہوتا ہے بخلاف پہلے حکم کے کہ وہ ماضی میں ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا حکم نہیں لگایا تھا بلکہ اس بارے میں آپ نے حکم کو معلق کر دیا تھا چنانچہ آپ نے فرمایا تھا (ما اراک الا قد حرمت علیه میرے خیال میں تم اس پر حرام ہوگئی ہو) آپ نے قطعیت کے ساتھ تحریم کی بات نہیں کی تھی۔ عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو پہلے سے یہ بتا دیا ہو کہ یہ حکم عنقریب منسوخ ہو جائے گا اور یہ تعلق سے ظہار والی تحریم کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں یہ گنجائش رکھی کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی نہ کوئی آیت نازل ہو جائے۔ اس بنا پر اس معاملے میں آپ کی طرف سے کوئی حکم لگانے کی بات ثابت نہیں ہوتی۔ پھر جب آیت نازل ہوگئی تو آپ نے اس کے بموجب حکم عائد کر دیا۔

قول باری ہے (وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں) یعنی ــــ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ ــــ

بیوی کو ماں کی پشت کے ساتھ تشبیہ دینا بڑی نامعقول بات ہے کیونکہ ماں تو اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہے جبکہ اس کی بیوی اس کے قول کی بنا پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ ایک

نامعقول بات اور جھوٹ ہے۔

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَآئِهِمْ تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں) یہ خطاب مسلمانوں کو ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ظہار صرف اہل ایمان کے ساتھ خاص ہے۔ اہل ذمہ اس میں شامل نہیں ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کریں اور پھر اپنی اس بات سے رجوع کریں جو انھوں نے کہی تھی) دوسری دفعہ جن لوگوں کا ذکر کیا ہے ان میں اہل ایمان کی تخصیص نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دوسری آیت میں جن لوگوں کا ذکر ہے یہ وہی لوگ ہیں جن کا پہلی آیت میں ذکر ہوا ہے اس لیے یہ ضروری ہوگیا کہ ظہار کا معاملہ صرف اہل اسلام کے ساتھ خاص رکھا جائے اور اہل ذمہ وغیرہ اس میں داخل نہ ہوں۔ قول باری (ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا) کی تفسیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

معمر نے طاؤس سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ اس سے وطی مراد ہے جب وطی کر کے وہ حانث ہو جائے گا تو اس پر کفارہ ظہار لازم ہو جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ تاویل آیت کے خلاف ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا۔ دونوں کے باہم اختلاط سے پہلے ایک گردن آزاد کرنا ہوگا) دوسری طرف سفیان نے ابن ابی نجیح سے اور انھوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ شوہر جب ظہار کے الفاظ اپنی زبان پر لائے گا اس پر ظہار لازم ہو جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ شوہر جب یہ کہے گا "اَنْتِ عَلَیَّ كَظَهْرِ اُمِّیْ (تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو) تو جب تک کفارۂ ظہار ادا نہیں کرے گا اس کی بیوی اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ ابن شہاب اور قتادہ سے مروی ہے کہ ظہار کرنے کے بعد جب شوہر ہمبستری کرنا چاہے گا تو جب تک کفارہ ادا نہیں کرے گا اس کے قریب نہ جا سکے گا۔

فقہاء امصار کا عود یعنی واپسی کے مفہوم میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ ظہار کی وجہ سے ایسی تحریم واجب ہو جاتی ہے جسے صرف کفارہ دور کر سکتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک عود یعنی واپسی کے معنی اس کے ساتھ ہمبستری کی اباحت حاصل کرنے کے ہیں۔ شوہر یہ اباحت اس وقت حاصل کر سکے گا جب وہ اس سے پہلے کفارہ ادا کرے گا۔ بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ اگر کفارہ ادا کرنے سے پہلے وہ اس کے ساتھ ہمبستری کر لے اور

پھر اس کی موت واقع ہو جائے تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ ظہار کرنے کے بعد بیوی اس کے لیے کفارہ ادا کرنے کے بعد ہی حلال ہوگی۔ اگر وہ اسے طلاق دے دے اور پھر اس سے نکاح کرلے تو کفارہ ادا کیے بغیر اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کرے گا۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے قول کے موافق ہے۔ ابن وہب نے امام مالک کی طرف سے یہ کہا ہے کہ ظہار کرنے کے بعد اگر وہ اسے عقدِ زوجیت میں رکھنے کا پکا ارادہ رکھتا ہو اور پھر اس سے ہمبستری بھی کرے تو اس صورت میں اس پر کفارۂ ظہار واجب ہوگا۔

اگر ظہار کرنے کے بعد اسے طلاق دے دے اور اسے عقدِ زوجیت میں رکھنے کا پکا ارادہ نہ رکھتا ہو اور اس سے ہمبستری بھی کرلی ہو تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس کے بعد وہ اس سے نکاح کرلے تو کفارۂ ظہار ادا کیے بغیر وہ اسے مس نہیں کرے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے ذکر کیا ہے کہ اگر شوہر ظہار کرے پھر اس کے ساتھ ہمبستری کرے اور بیوی کا انتقال ہو جائے تو اسے کفارہ ضرور ادا کرنا ہوگا کیونکہ اس نے ظہار کے بعد وطی کی تھی۔ اشہب نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ اگر ظہار کرنے کے بعد اسے عقدِ زوجیت میں رکھنے کا پکا ارادہ کیے ہوئے ہو اور اس سے ہمبستری بھی کر چکا ہو اور کفارہ کی تلاش میں ہو کہ اس کی بیوی کا انتقال ہو جائے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ ظہار کرنے والا اگر بیوی کے ساتھ ہمبستری کا پکا ارادہ کرلے تو اس پر کفارہ لازم ہو جائے گا خواہ اس کے بعد وہ اسے چھوڑ دینے کا کیوں نہ ارادہ کرلے کیونکہ عود یعنی واپسی کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس کے ساتھ ہمبستری کا پکا ارادہ کرلے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے ظہار کرلے اور پھر ہمبستری کرنے سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اس پر ان کے خیال میں کفارہ عائد ہو جائے گا خواہ وہ رجوع کرے یا نہ کرے۔ اور اگر عورت کا انتقال ہو جائے تو جب تک کفارہ ادا نہیں کرے گا۔ اس کی میراث کا حقدار نہیں ہوگا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ظہار کرنے کے بعد اگر شوہر کے لیے اسے طلاق دے دینا ممکن تھا اور اس نے طلاق نہیں دی تو اس صورت میں اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا خواہ عورت مر جائے یا زندہ رہے۔ بعض بے تکے لوگوں سے یہ منقول ہے کہ عود یعنی واپسی کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر دو مرتبہ ظہار کرکے اپنے قول کا اعادہ کردے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ اور ابوالعالیہ کی روایتوں میں یہ ذکر ہے کہ آیت کا نزول

خولہ کے سلسلے میں ہوا تھا جب ان کے شوہر اوس بن الصامت نے ان سے ظہار کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک گردن آزاد کرنے کا حکم دیا۔ انھوں نے عرض کیا کہ یہ میں نہیں کر سکتا، آپ نے فرمایا پھر مسلسل دو ماہ کے روزے رکھو۔ انھوں نے عرض کیا کہ اگر میں دن میں تین مرتبہ نہ کھالوں تو میری آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اس پر آپ نے انھیں کھانا کھلانے کا حکم دیا۔

یہ روایت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جنھوں نے اس سلسلے میں شوہر کی طرف سے اسے عقد زوجیت میں رکھنے کے عزم اور اس کے ساتھ ہمبستری کا اعتبار کیا ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن الصامت سے یہ باتیں نہیں پوچھی تھیں۔ اسی طرح ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت ہو رہی ہے جنھوں نے جماع کے ارادے کا اعتبار کیا ہے کیونکہ آپ نے ابن الصامت سے یہ بات نہیں پوچھی تھی۔

اسی طرح جن حضرات نے طلاق کا اعتبار کیا ہے ان کا قول بھی باطل ہے کیونکہ آپ نے ابن الصامت سے یہ نہیں پوچھا تھا کہ آیا تم نے اسے طلاق دے دی ہے۔ آپ نے ان سے یہ بھی نہیں پوچھا تھا کہ آیا تم نے ظہار کی یہ بات دو دفعہ دہرا دی ہے اس لیے جو لوگ بات دو دفعہ دہرانے کا اعتبار کرتے ہیں ان کا قول بھی باطل ہو گیا۔

جب یہ سب اقوال باطل ہو گئے تو ہمارے اصحاب کا قول ثابت ہو گیا اور وہ یہ کہ ظہار کا لفظ تحریم کو واجب کر دیتا ہے اور یہ تحریم صرف کفارہ کے ذریعے رفع ہو سکتی ہے۔ قول باری (ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا) کے اندر دو احتمالات ہیں، ایک تو یہ کہ اس کے ذریعے اس حالت کا ذکر ہوا ہے جس کے تحت یہ خطاب وارد ہوا۔ وہ حالت یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کو ظہار کرنے کی عادت تھی۔

چنانچہ ارشاد ہوا (اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ نِّسَآئِهِمْ) یعنی اس حالت سے پہلے (ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا) اس کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کے بعد وہ اس عادت کی طرف لوٹیں یعنی ظہار کر لیں جس طرح یہ قول باری ہے (فَاِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللّٰهُ شَهِيْدٌ ہماری طرف انھیں لوٹ کر آنا ہے پھر اللہ تعالیٰ گواہ ہے) اس کے معنی ہیں "اللہ تعالیٰ گواہ ہے"۔

اس طرح نفس قول ہی اس عادت کی طرف لوٹنا شمار ہو گا جو ظہار کے بارے میں وہ اپنائے ہوئے تھے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ یہاں تک کہ وہ ایسا رہ جاتا ہے جیسے کھجور کی پرانی ٹہنی) اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ کھجور کی پرانی ٹہنی کی طرح ہو جاتا ہے۔ امیہ بن ابی الصلت کا شعر ہے:۔

ہذی المکارم لا قعبان من لبن شیبا بماء فعادا بعد ابوالا

یہ مکارم یعنی اعلیٰ کارنامے اور عمدہ اخلاق ہیں۔ دودھ کے دو پیالے نہیں ہیں جن کے ساتھ پانی ملا دیا گیا ہو اور پھر وہ پیشاب بن گئے ہوں۔ مفہوم یہ ہے کہ جب تک دودھ تھنوں میں تھا وہ اس طرح نہیں تھا جب پیالوں میں آگیا اور استعمال ہوگیا تو پیشاب بن کر خارج ہوگیا۔

یا جس طرح لبید کا شعر ہے:۔

وما المرء الا کالشہاب وضوءہ یحور رماداً بعد اذ ھو ساطع

انسان ایک ٹوٹے ہوتے تارے اور اس کی چمک کی طرح ہے جو چمکنے کے بعد راکھ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یحور کے معنی یرجع کے ہیں۔ یہاں اس کے معنی ہیں کہ وہ راکھ بن جاتا ہے۔

اسی طرح قول باری (ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا) کا مفہوم ہے کہ یہ لوگ ظہار کی اس حالت میں پہنچ جاتے ہیں جس پر یہ کبھی زمانہ جاہلیت میں ہوتے تھے۔

اس آیت کے اندر دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ظہار کے سلسلے میں اللہ کا حکم ہمبستری کی تحریم کا ایجاب ہے تا وقتیکہ کفارہ ادا نہ کیا جائے۔ جب ظہار ہمبستری کی تحریم کے ساتھ خاص ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں نیز رفع نکاح میں اس کا کوئی کردار نہیں تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ عود یعنی واپسی سے اس چیز کی اباحت حاصل کرنے کی طرف واپسی مراد لی جائے جو اس نے ظہار کے ذریعے حرام کر دی تھی۔

اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے۔ پھر وہ اس چیز کی طرف لوٹیں جس کے متعلق ظہار کی بات کہی گئی تھی یعنی ہمبستری کی اباحت حاصل کرنے کی طرف۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (العائد فی ھبتہ کالکلب یعود فی قیئہ) ہبہ کر کے واپس کر لینے والا اس کتے کی طرح ہے جو قے کر کے اسے چاٹ لیتا ہے) حالانکہ ہبہ کرنے والا ہبہ کی ہوئی چیز کی طرف واپس ہوتا ہے۔

یا جس طرح ہم کہتے ہیں اللّٰھم انت رجاؤنا" (اے اللہ تو ہماری امید ہے) یعنی تیری ذات وہ ہے جس سے ہم امید رکھتے ہیں۔ یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَاْتِیَکَ الْیَقِیْنُ اور آپ اپنے پروردگار کی عبادت کرتے رہیے یہاں تک کہ آپ کو امر یقین پیش آجائے) یعنی وہ بات جس کا یقین ہے اور وہ موت ہے۔ شاعر کا قول ہے:۔

اخبر من لاقیت ان قد وفیتم ولو شئت قال المنبأون اساؤا

جن لوگوں سے میں ملتا ہوں انھیں یہ بتاتا ہوں کہ تم لوگوں نے اپنا وعدہ پورا کر دیا ہے۔ اگر میں

چاہتا تو اس کے برعکس بھی خبر دے سکتا تھا جسے سن کر لوگ یہ کہتے کہ تم نے بڑا برا کیا۔

سه وانی لما جیبکم علی بطء سعیکم کما فی بطون الحاملات رجاءٗ

تم لوگوں کی کوششوں کی سستی کے باوجود مجھے تم سے امید ہے جس حاملہ عورتوں کے بطون سے امید بندھی ہوتی ہے۔ یعنی جس طرح حاملہ عورت کے رحم میں موجود حمل سے امید کی جاتی ہے۔

یہاں رجاء بمعنی مرجوٌ (اسم مفعول) ہے۔ اسی طرح قول باری (ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا) کے معنی ہیں لما حرموا (جس چیز کو انھوں نے حرام کر دیا) اور پھر وہ اس کی اباحت طلب کریں تو ان پر کفارہ واجب ہوگا۔

جو لوگ بقاء علی النکاح کا اعتبار کرتے ہیں ان کا یہ قول دو وجوہ سے باطل ہے۔ ایک تو یہ کہ ظہار تحریم عقد نیز عورت کو عقد زوجیت میں رکھنے کی تحریم کا موجب نہیں ہوتا کہ پھر اس صورت میں عود یعنی واپسی اسے عقد زوجیت میں رکھنے کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عود لامحالہ کسی ایسے معنی کے حکم کی طرف واپسی کا مقتضی ہے جس کا ایجاب پہلے ہو چکا ہو اس لیے امساک علی النکاح (عقد زوجیت میں رکھنے) میں اس کا اثر انداز ہونا جائز نہیں ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری ہے (ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ) حرف ثُمَّ تراخی کا مقتضی ہے۔ اب جو شخص عود کو بقاء علی النکاح پر محمول کرتا ہے وہ شوہر کو ظہار کی بات کہنے کے فوراً بعد یعنی تراخی کے بغیر لوٹنے والا قرار دیتا ہے اور یہ چیز آیت کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔ جو شخص عود کو ہمبستری کے پکے ارادے پر محمول کرتا ہے اس کا قول بھی بے معنی ہے کیونکہ ظہار کے سلسلے میں شوہر کے قول کا موجب تو وطی کی تحریم ہے نہ کہ عزیمت یعنی پکے ارادے کی تحریم۔

کسی ممنوع کام کا پکا ارادہ کر لینا اگرچہ خود ممنوع ہے، پھر بھی اس عزیمت کے حکم کا تعلق وطی کے ساتھ ہوتا ہے۔ الگ سے صرف عزیمت کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اصول کے اندر عزیمت کا اپنا کوئی کردار نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے ساتھ احکام کا تعلق ہوتا ہے آپ نہیں دیکھتے کہ تمام عقود نیز تحریم کا عزیمت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اس لیے صرف عزیمت کا کوئی اعتبار نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے (ان اللہ عفا لامتی عما حدثت بہ انفسہا ما لم یکلموا بہ او یعملوا بہ۔ اللہ تعالیٰ نے میری امت کے ان تمام خیالات اور وسوسوں کو معاف کر دیا ہے جو ان کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں جب تک وہ ان خیالات و وساوس کو الفاظ کا جامہ

نہ پہنا دیں یا عمل سے ان کا اظہار نہ کر دیں)

اگر یہ کہا جائے کہ عود کو قول کے دو مرتبہ اعادے پر کیوں نہیں محمول کیا جاتا کیونکہ آیت کے الفاظ میں اس تعبیر کی گنجائش موجود ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ اور اگر انہیں دنیا میں) لوٹا دیا جاتا تو یہ لوگ پلٹ کر پھر وہی کام کرتے جس سے انہیں روکا گیا تھا) اس کے معنی ہیں" یہ لوگ پھر اس طرح کے کام کرتے جن سے انہیں روکا گیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ سلف اور خلف سب کا اس پر اجماع ہے کہ آیت میں وہ معنی مراد نہیں ہیں جن کا معترض نے ذکر کیا ہے، اس بنا پر اس قول کا قائل اجماع کے دائرے سے خارج ہے۔ اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قول کے قائل آیت (ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ) کو ظہار کے قول اور لفظ کے دو دفعہ تکرار پر محمول کرتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ" ثم یکررون القول مرتین (پھر وہ لوگ اس قول کو دو دفعہ دہراتے ہیں) اس طرح معترض کے قول کی بنا پر آیت میں ایسے معنی کا اثبات لازم آتا ہے جس کے آیت کے الفاظ مقتضی نہیں ہیں۔ یہ بھی جائز نہیں کہ آیت کے الفاظ کو تکرار قول کے مفہوم سے عبارت تسلیم کر لیا جائے۔

اگر معترض آیت کو اس معنی پر محمول کرے کہ" ظہار کرنے والے اپنے پہلے قول جیسے قول کی طرف لوٹیں" تو اس صورت میں آیت کے اندر" لمثل القول" (پہلے قول جیسے قول کی طرف) پوشیدہ ماننا لازم آئے گا اور یہ بات کسی دلالت کی بنا پر ہی درست ہو سکتی ہے اس لیے اس قول کا قائل اجماع کے دائرے سے خارج اور آیت کے حکم کا مخالف قرار دیا جائے گا۔

اگر یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ جب آیت کو وطی کی تحریم پر نیز اس امر پر محمول کرتے ہیں کہ وطی کی اباحت طلب کرنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا ضروری ہے تو آپ بھی آیت کو اس کے ظاہر سے ہٹانے کے مرتکب ہوتے ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظہار نے جب وطی کی تحریم کو واجب کر دیا تو وطی کی اباحت طلب کرنے والا شخص بعینہ وہی شخص ہو گا جس نے اپنے قول سے اسے حرام کر دیا تھا اس لیے یہ کہنا جائز ہو گا اس نے جو کہا تھا اس کی طرف وہ عود کر رہا ہے۔ کیونکہ وہ اس کے ذریعے بعینہ اس وطی کی اباحت طلب کر رہا ہے جسے اس نے حرام کر دیا تھا اور اس طرح اس نے ایجاب تحریم کی جو بات کی تھی گویا اب

وہ اس کی تلافی کی طرف لوٹ رہا ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، نکاح کے بعد وطی کا استحقاق پیدا ہوتا ہے۔ اور دوسری بار وطی کا حکم بایں معنی پہلی بار وطی کے حکم کی طرح ہوتا ہے کہ ان دونوں کا استحقاق ایک ہی سبب یعنی نکاح کی بنا پر پیدا ہوا تھا۔ شوہر نے اس وطی کو ظہار کر کے حرام کر دیا تھا اس لیے یہ کہنا جائز ہے کہ اس کی اباحت طلب کرنے کے لیے اس کا اقدام گویا اس وطی کی طرف عود ہے جو اس نے حرام کر دیا تھا۔ اس طرح یہ مفہوم آیت کے لفظ کے مطابق ہو گیا

اگر یہ کہا جائے کہ اگر اباحت کی طلب کفارہ کی موجب ہے تو یہ طلب یا تو عزیمت ہو گی یا وطی کے لیے اقدام یا ایقاع وطی ہو گی۔ اگر پہلی بات مراد ہو گی تو اس سے آپ پر نفس عزیمت کے ساتھ ہی وطی سے پہلے ایجاب کفارہ لازم ہو جائے گا جس طرح امام مالکؒ اور حسن بن صالح کا قول ہے اگر اس سے ایقاع وطی مراد ہو گی تو اس صورت میں یہ بات ضروری ہو گی کہ ظہار کرنے والے کو وطی کے بعد ہی کفارہ لازم ہو جبکہ یہ بات آیت کے خلاف ہے اور یہ آپ کا مسلک بھی نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سلسلے میں اصل بات وہی ہے جس کا ہم ذکر کر آئے ہیں یعنی وطی کی اباحت طلب کرنے کا اقدام۔ اس صورت میں ظہار کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ اگر تمہارا ارادہ وطی کا ہے اور تم نے جس چیز کو حرام کر دیا تھا اس کی اباحت حاصل کرنے کے لیے لوٹ آئے ہو تو اب جب تک کفارہ ادا نہیں کرو گے اس وقت تک اس کے ساتھ ہمبستری نہ کرو۔

یہ اس بنا پر نہیں ہے کہ کفارہ واجب ہے بلکہ کفارہ رفع تحریم کے لیے شرط ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ جب تم قرآن مجید پڑھو تو اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ۔ پڑھ لو) یعنی قرأت پر استعاذہ کو مقدم کرو۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنا چہرہ دھو لو) مفہوم یہ ہے کہ جب تم نماز کے لیے قیام کا ارادہ کرو اور تمہارا وضو نہ ہو تو نماز سے پہلے وضو کر لو۔

اسی طرح یہ ارشاد باری ہے (اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمْ صَدَقَةً جب تم رسول سے سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے قبل کچھ خیرات دے دیا کرو) یا یہ قول باری (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو انھیں ان کی عدت پر طلاق دو) مفہوم یہ ہے کہ طلاق دینے کا ارادہ کرو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا وضاحتوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظہار کفارہ واجب نہیں کرتا بلکہ وطی کی تحریم کو واجب کر دیتا ہے اور یہ تحریم صرف کفارہ کے ذریعے مرتفع ہوتی ہے اس لیے اگر شوہر اس کے ساتھ ہمبستری کا ارادہ نہیں کرے گا اس پر کفارہ واجب نہیں ہو گا۔ اور اگر بیوی مر جائے یا زندہ رہے تو شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں ہو گی کیونکہ ظہار کا حکم یہ ہے کہ اس سے صرف تحریم کا ایجاب ہوتا ہے تاوقتیکہ وہ کفارہ ادا نہ کر دے جب تک وہ کفارہ ادا نہیں کرے گا اس وقت تک اس کے ساتھ وطی کی ممانعت رہے گی۔

اگر وطی کرے گا تو ظہار اور کفارہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کے حکم کو نیز ظہار کی بنا پر واجب ہونے والے کفارہ کو اس امر کے ساتھ معلق کر دیا ہے کہ کفارہ کی ادائیگی وطی سے قبل کی جائے چنانچہ ارشاد ہے (مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا) اس لیے جب مسیس واقع ہو جائے گی تو شرط فوت ہو جائے گی اور آمیتہ کی بنا پر کفارہ واجب نہیں ہو گا۔

اس لیے کہ ہر وہ فرض جسے کسی وقت کے اندر محدود کر دیا گیا ہو یا کسی شرط پر معلق کر دیا گیا ہو جب وہ وقت نکل جائے گا یا شرط فوت ہو جائے گی تو اس صورت میں پہلے حکم کے تحت وہ فرض باقی نہیں رہے گا بلکہ دوسرے وقت میں اس جیسے فرض کے ایجاب کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت پڑ جائے گی۔ جب مسیس یعنی ہمبستری کفارہ ادا کرنے سے پہلے واقع ہو جائے تو ظہار کا بھی یہی حکم ہو گا۔

تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تھا اور کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی تھی پھر اس نے جب آپ سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر اللہ سے استغفار کرو اور جب تک کفارہ ادا نہ کر لو اس وقت تک دوبارہ ہمبستری نہ کرو) اس طرح وطی کے بعد تحریم سنت کے ذریعے واجب ہوئی۔

جو شخص ظہار کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے بیوی سے ہمبستری کر لیتا ہے اس پر کتنا کفارہ واجب ہو گا اس بارے میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے حسن، جابر بن زید، ابراہیم نخعی اور سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہو گا، مجاہد، طاؤس، ابن سیرین اور دوسرے حضرات کا بھی یہی قول ہے۔

حضرت عمرو بن العاص، قبیصہ بن ذؤیب، زہری اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس پر دو کفارے واجب ہوں گے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابی عیاش سے مروی ہے کہ ایک شخص نے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تھا پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی۔
یہ سن کر آپ نے اس سے فرمایا (استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر) آپ نے اس پر وطی کے بعد دو کفارے واجب نہیں کیے۔
ظہار کی توقیت میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے "تم آج کے لیے مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو" تو دن گزرنے کے ساتھ ظہار باطل ہو جائے گا۔ ابن ابی لیلیٰ، امام مالک اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اس کے اس قول سے ہمیشہ کے لیے ظہار واقع ہو جائے گا۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظہار کی تحریم اس وقت تک رہتی ہے جب تک کفارہ ادا نہ ہو جائے اس لیے ظہار کرنے والا اگر ظہار کو ایک وقت کے اندر محدود کر دے تو اس کی یہ توقیت واجب ہو جائے گی کیونکہ ظہار اگر غیر موقت ہوتا تو کفارہ ادا کرنے کے باوجود بھی تحریم ختم نہیں ہوتی جس طرح طلاق کی صورت ہے۔ اس طرح ظہار قسم کے مشابہ ہو گیا جسے حنث ختم کر دیتا ہے۔ اس لیے قسم کی توقیت کی طرح ظہار کی توقیت بھی واجب ہے، ظہار طلاق کی طرح نہیں ہوتا کیونکہ طلاق کو کوئی چیز ختم نہیں کر سکتی۔
اگر یہ کہا جائے کہ تین طلاقوں کی وجہ سے واقع ہونے والی تحریم بھی دوسرے شخص کے ساتھ نکاح تک موقت ہوتی ہے۔ لیکن شوہر کی توقیت کی بنا پر وہ موقت نہیں ہوتی۔ مثلاً شوہر بیوی سے یہ کہہ دے "انت طالق الیوم" (تم پر آج کے دن کے لیے طلاق ہے) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق دوسرے شوہر کی وجہ سے موقت نہیں ہوتی بلکہ پہلے شوہر کی طرف سے تین طلاق ہو جانے کے بعد جب دوسرا آدمی اس سے نکاح کر لیتا ہے تو اس دوسرے شوہر کی وجہ سے پہلے شوہر کو اس کے ساتھ نکاح کی صورت میں صرف مستقبل میں طلاق دینے کی سہولت حاصل ہو جاتی ہے۔
اس کی دی ہوئی پہلی تین طلاقیں بحالہ باقی رہتی ہیں اسے صرف ان طلاقوں کے علاوہ مزید طلاقیں دینے کی سہولت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس طرح طلاق کے اندر کسی حالت میں توقیت نہیں ہوتی جبکہ ظہار لامحالہ کفارہ کی ادائیگی تک موقت ہوتا ہے۔ اس لیے شرط کے ذریعے اس کی توقیت جائز ہے۔
فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ظہار پر ایلاء داخل ہو سکتا ہے یا نہیں ہمارے اصحاب، حسن بن صالح، سفیان ثوری (ایک روایت کے مطابق) اور اوزاعی کا قول ہے کہ ظہار کرنے

والے پر ایلاء داخل نہیں ہو سکتا خواہ وہ طویل عرصے تک اپنی بیوی سے الگ رہے۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ آزاد آدمی کی صورت میں ظہار پر ایلاء داخل نہیں ہو سکتا البتہ اگر ظہار کرنے والا بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے اپنے ظہار سے واپس ہونے کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں اس کے ظہار پر ایلاء داخل ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر معاملہ غلام کا ہو تو اس کے ظہار پر ایلاء داخل نہیں ہو گا۔

ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ اگر ظہار کرنے والا نقصان پہنچانا چاہتا ہو تو اس صورت میں ظہار پر ایلاء داخل ہو جائے گا۔ بیوی کو نقصان پہنچانے کا پتہ اس طرح چل سکتا ہے کہ شوہر کفارہ ادا کرنے کی قدرت کے باوجود کفارہ ادا نہ کرے۔ جب اس کا پتہ چل جائے تو اسے عدالت کی طرف سے آگاہ کرایا جائے گا کہ یا تو کفارہ ادا کر دے یا پھر اس کی بیوی کو طلاق دے دی جائے گی جس طرح ایلاء کرنے والے کو عدالت کی طرف سے آگاہ کیا جاتا ہے۔

سفیان ثوری سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ایلاء ظہار پر داخل ہو جاتا ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظہار نہ تو طلاق سے کنایہ ہے اور نہ ہی طلاق صریح ہے۔ اس لیے ظہار کے ذریعے توقیف یعنی شرعی دلیل کے بغیر طلاق کا اثبات جائز نہیں ہو گا۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من ادخل فی امرنا ما لیس منہ فھو رد۔ جو شخص ہمارے امر یعنی دین میں کوئی ایسی چیز داخل کرے گا جس کا دین سے کوئی تعلق نہ ہو تو اسے ٹھکرا دیا جائے گا)

اب جو شخص ظہار کرنے والے پر ایلاء داخل کرتا ہے وہ اس پر ایسی چیز داخل کرتا ہے جس کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ایلاء کرنے والے پر نصاً یہ حکم عائد کر دیا ہے کہ وہ یا تو رجوع کرے یا طلاق کا پکا ارادہ کرے جبکہ ظہار کرنے والے پر ہمبستری سے قبل کفارہ کے ایجاب کا نصاً حکم عائد کیا ہے اس طرح ایلاء کرنے والے اور ظہار کرنے والے کا حکم الگ الگ منصوص ہے اس لیے ایک کو دوسرے پر محمول کرنا جائز نہیں ہو گا۔

کیونکہ منصوصات کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اور ہر منصوص حکم اپنے دائرے کے اندر جاری رہتا ہے اور اسے صرف اس کے معنی پر محمول کیا جاتا ہے کسی اور کے معنی پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ ایلاء کے معنی مدت گزرنے، ہمبستری کی صورت میں حنث کے وقوع اور کفارہ کے وجوب کے ہیں۔ جبکہ ہمبستری کے ساتھ کفارۂ ظہار کا تعلق نہیں ہوتا۔

اس لیے ظہار نہ تو ایلاء کے معنی میں ہے اور نہ ہی اس کے حکم میں نیز ایلاء کرنے والا خواہ بیوی کو نقصان

پہنچانے کا قصد کرے یا قصد نہ کرے دونوں صورتوں میں اس کے حکم کے اندر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جبکہ ہم سب اس بات پر متفق ہیں کہ اگر ظہار کرنے والا ظہار کے ذریعے بیوی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے تو مدت گزر جانے کے بعد اسے ایلاء کا حکم لازم نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ظہار کرنے والا اگر نقصان پہنچانے کا ارادہ کرے تو بھی اسے ایلاء کا حکم لازم نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ نقصان پہنچانے کے ارادے کا ایلاء کے اندر اس لیے اعتبار نہیں کیا گیا کہ نفس ایلاء نقصان پہنچانے کے قصد کی خبر دیتا ہے۔ کیونکہ یہ دراصل مدت کے اندر ہمبستری سے باز رہنے کی قسم ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظہار میں بھی نقصان پہنچانے کا قصد ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی کفارہ کی ادائیگی بیوی کے ساتھ ہمبستری کی تحریم ہوتی ہے۔ اس لیے جہاں تک نقصان پہنچانے کے قصد کا تعلق ہے ان دونوں کے مقتضیٰ میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

لونڈی سے ظہار کرنے کے مسئلے میں سلف کے مابین اور ان کے بعد آنے والے فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ عبدالکریم نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ اس امر پر مباہلہ کرنے کو تیار رہوں کہ لونڈی سے ظہار نہیں ہوتا۔" ابراہیم شعبی اور سعید المسیب کا یہی قول ہے اور امام شافعی نیز ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ ابن جبیر، نخعی، عطاء، طاؤس اور سلیمان بن یسار سے مروی ہے کہ لونڈی سے ظہار ہوتا ہے۔ امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد اور حسن بن صالح کا یہی قول ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے ظہار کرنے کی طرح اپنی لونڈی سے بھی ظہار کر سکتا ہے۔

حسن کا قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی لونڈی سے ہمبستری کرتا ہو تو وہ ظہار کرنے والا بن سکتا ہے اگر ہمبستری نہ کرتا ہو تو ظہار نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُظَاھِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِھِمْ) اس لفظ کا مصداق آزاد عورتیں ہیں لونڈیاں نہیں ہیں۔ اس کی دلیل یہ قول باری ہے (اَوْ نِسَآئِھِنَّ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُنَّ) قول باری (اَوْ نِسَآئِھِنَّ) کا مفہوم آزاد عورتیں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اس پر (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُنَّ) کا عطف درست نہ ہوتا کیونکہ ایک چیز کا اس کی اپنی ذات پر عطف درست نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (وَاُمَّھَاتُ نِسَآئِکُمْ اور تمھاری عورتوں کی مائیں) اس کا اطلاق بیویوں پر ہوتا ہے۔ لونڈیوں پر نہیں ہوتا۔ جب ظہار کا حکم آیت سے ماخوذ ہے اور آیت کا مقتضیٰ بیویوں تک

محدود ہے، اس میں لونڈیاں داخل نہیں ہیں تو پھر لونڈیوں کے سلسلے میں ظہار کا ایجاب درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ جن عورتوں کے بارے میں ظہار کا حکم وارد ہوا ہے ان کے سوا دوسری عورتوں پر اس کے اثبات کے لیے قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ لوگ ظہار کے لفظ سے طلاق دے دیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اس طلاق کو ایسی تحریم سے بدل دیا جسے کفارہ رفع کر دیتا ہے اس لیے جب لونڈی کو طلاق دینا درست نہیں ہوتا اس سے ظہار کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

ایک اور جہت سے بھی اس پر نظر ڈالیے۔ وہ یہ کہ ظہار قول کی جہت سے ایسی تحریم کا موجب ہے جس کی بنا پر کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ جبکہ قول کی جہت سے لونڈی کی تحریم درست نہیں ہوتی۔ اس لیے اس کی مشابہت ان تمام مملوکہ چیزوں مثلاً اشیائے خوردنی اور مشروبات کے ساتھ ہوگئی جنھیں اگر کوئی شخص قول کے ذریعے حرام کر دے تو وہ حرام نہیں ہوتیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص اگر اپنے اوپر کوئی طعام یا مشروب حرام کر لیتا ہے تو وہ اس پر حرام نہیں ہوتا صرف اسے کھا لینے یا پی لینے کی صورت میں اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔ ملک یمین یعنی لونڈیوں کی بھی یہی صورت ہے۔ یعنی آقا اگر اپنی لونڈی سے ظہار کرتا ہے تو اس ظہار کا درست نہ ہونا واجب ہے کیونکہ قول کی جہت سے اس کی تحریم درست نہیں ہوتی۔

ماں کے بغیر کسی اور عورت کے ذریعے ظہار کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ تم مجھ پر میری ہمشیرہ یا میری کسی محرم خاتون کی پشت کی طرح ہو" تو آیا یہ ظہار ہوگا یا نہیں۔ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ ظہار ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے تم مجھ پر فلاں عورت کی پشت کی طرح ہو" اور وہ فلاں عورت شوہر کی محرم رشتہ دار نہ ہو تو اس صورت میں ظہار نہیں ہوگا۔

سفیان ثوری، حسن بن صالح اور اوزاعی کا یہی قول ہے۔ امام مالک اور عثمان البتی کا قول ہے کہ ظہار محرم اور اجنبی دونوں عورتوں کے ذریعے درست ہے۔ اس بارے میں امام شافعی کے دو قول ہیں۔

ایک قول تو یہ ہے کہ ظہار صرف ماں کے لفظ سے درست ہوتا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ محرم عورتوں کے ذریعے بھی یہ درست ہوتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ماں کے لفظ سے ظہار درست ہوتا ہے اور محرم عورتیں تحریم نکاح میں ماں کی طرح ہوتی ہیں اس لیے ان کے ذریعے بھی ظہار درست ہونا واجب ہے۔ کیونکہ تحریم کی جہت سے ماں اور دوسری محرم خواتین کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ رضاعی ماں کے ذریعے بھی ظہار درست ہوتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ کوئی نسبی رشتہ داری نہیں ہوتی۔ ظہار کے درست ہونے کی وجہ تحریم نکاح ہے جو رضاعی ماں میں موجود ہوتی ہے اسی طرح تمام محرم خواتین میں بھی یہی سبب یعنی تحریم موجود ہوتا ہے۔ جابر بن زید، حسن، ابراہیم اور عطاء سے ہمارے اصحاب کے قول کی طرح روایت منقول ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بیٹیوں، بہنوں، پھوپھیوں اور خالاؤں کا ذکر کرنا بھول نہیں گیا۔ اصل بات یہ ہے کہ ظہار صرف ماں کے لفظ سے ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے (ۯ

اَلَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ

ظاہراً آیت ہر محرم عورت کے ذریعے ظہار کا مقتضی ہے کیونکہ آیت میں دوسری محرم خواتین کو نظر انداز کر کے صرف ماں کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ اس لیے جو شخص ظہار کا دائرہ صرف ماں کے لفظ تک محدود رکھے گا وہ کسی دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص کر دے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (مَا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓئِیْ وَلَدْنَهُمْ۔ یہ ان کی مائیں نہیں ہیں ان کی مائیں تو صرف وہی ہیں جنھوں نے ان کو جنم دیا ہے) تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ماں کے لفظ کے ساتھ ظہار مراد ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ماؤں کا صرف اس لیے ذکر ہوا کہ آیت کا سلسلۂ بیان ان پر مشتمل تھا لیکن اس سے قول باری (اَلَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ) کے ان تمام محرم خواتین کے لیے عموم بن جانے کی نفی نہیں ہوتی جن کی پشت کے ساتھ ظہار کرنے والا اپنی بیوی کو تشبیہ دے رہا ہو نیز یہ قول باری خود تمام محرم خواتین کے ذریعے ظہار کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سبب کو بیان کر دیا جس کی بنا پر ظہار کا حکم لازم کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا (مَا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓئِیْ وَلَدْنَهُمْ وَاِنَّهُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس نے لوگوں پر یہ حکم اس لیے لازم کیا کہ ان کی بیویاں ان کی مائیں نہیں بنتی ہیں اور ان کی یہ بات انتہائی نامعقول اور جھوٹ ہے۔

یہ چیز اس امر کی مقتضی ہے کہ ظہار کے اندر تمام محرم خواتین کے ذریعے اس حکم کا ایجاب ہو جائے۔ کیونکہ ایک شخص جب کسی اجنبی عورت کے نام سے ظہار کرے گا تو وہ نہ اس کی بہن بنے گی اور نہ ہی محرم رشتہ دار۔ اس کی یہ بات نامعقول اور جھوٹ اس لیے ہے کہ وہ اپنی بیوی کے بضع کا مالک ہوتا ہے یعنی وہ اس سے جنسی تلذذ حاصل کرنے کا پورا اختیار رکھتا ہے، بیوی اس کے لیے مباح ہوتی ہے جب کہ اس کی محرم خواتین ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہوتی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت سے آپ پر یہ لازم آتا ہے کہ اجنبی عورت کے ذریعہ ظہار کا ایجاب کر دیں کیونکہ آیت میں عموم ہے نیز آیت کا مضمون تمام محرم خواتین کے ذریعے ظہار کے جواز پر دلالت کرتا ہے کیونکہ آیت نے محرم اور اجنبی عورتوں میں سے کسی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے نیز اپنی بیوی کو اجنبی عورت کی پشت کے ساتھ تشبیہ دینا بھی تو ایک نامعقول بات اور جھوٹ ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں ہے۔ کیونکہ اجنبی عورت اس کے لیے کسی نہ کسی حال میں حلال ہوتی ہے اس لیے اپنی بیوی سے یہ کہنا کہ "تم مجھ پر اجنبی عورت کی پشت کی طرح ہو" تمام اوقات کے لیے تحریم کو لازم نہیں کرتا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وہ اجنبی عورت کے بضع کا مالک بن جائے اس صورت میں وہ اجنبی عورت اس کی بیوی کی طرح اور اس کے حکم میں ہو جائے گی۔

نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ چیزوں اور اموال کے ذریعے تحریم درست نہیں۔ مثلاً بیوی سے یہ کہے "تم مجھ پر فلاں شخص کے سامان یا فلاں شخص کے مال کی طرح ہو" اس لیے کہ شوہر کبھی اس مال کا مالک بھی بن سکتا ہے اور اسے اپنے لیے مباح کر سکتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ظہار کرتا ہے لیکن ظہار میں پشت کا ذکر نہیں کرتا بلکہ کسی اور عضو کا ذکر کرتا ہے۔ آیا یہ ظہار درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر وہ کہے "تم مجھ پر میری ماں کے ہاتھ یا سر کی طرح ہو" یا کسی ایسے عضو کا نام لے جس پر نظر ڈالنا حلال ہو تو ایسی صورت میں اس کا ظہار درست نہیں ہوگا۔ لیکن اگر پیٹ یا ران وغیرہ کا ذکر کرے تو ظہار ہو جائے گا کیونکہ ان اعضاء پر پشت کی طرح نظر ڈالنا حلال نہیں ہوتا۔

ابن القاسم کا قول ہے کہ امام مالک نے یہ قیاس کیا ہے کہ ماں کے ہر عضو کے ذریعہ ظہار درست ہو جائے گا۔ سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر وہ کہے "تم مجھ پر میری ماں کے ہاتھ یا سر کی طرح ہو" تو ظہار ہو جائے گا کیونکہ ان اعضاء سے تلذذ کا حصول حرام ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کے حکم کو نصاً بیان کر دیا ہے اور وہ یہ کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہے "تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو" پشت پر نظر ڈالنا مباح نہیں ہوتا اس سے یہ ضروری ہو گیا وہ تمام اعضاء بھی پشت کے حکم میں ہو جائیں جن پر نظر ڈالنے کی اباحت نہیں ہے۔ رہ گئے وہ اعضاء جن پر نظر ڈالنے کی اباحت ہے۔

———— تو آیت میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو ان اعضاء کے ساتھ تشبیہ دے تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ ماں کے ساتھ مطلقاً تشبیہ دینے کی بنا پر تحریم واقع نہیں ہوتی۔ اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ان اعضاء کے ساتھ تشبیہ کی صورت میں ظہار درست نہ ہو کیونکہ ظہار تو تحریم کا موجب ہوتا ہے۔

نیز جب ان اعضاء پر نظر ڈالنا اس کے لیے جائز ہے تو ان کی مشابہت ان تمام اشیاء کے

ساتھ ہوگئی جن پر نظر ڈالنا مباح اور جائز ہوتا ہے مثلاً اموال اور مملوکہ اشیاء۔

ظہار کی وجہ سے بیوی کی حرمت کس چیز کے اندر ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حسن کا قول ہے کہ ظہار کرنے والا اپنی بیوی کے فرج سے بچ کر ہمبستری کر سکتا ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ اس کے ساتھ بوس و کنار جائز ہے اس لیے کہ قول باری ہے (مِنْ قَبْلِ اَنْ یَتَمَاسَّا)

زہری اور قتادہ کا قول ہے کہ اس قول باری سے نفس جماع مراد ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ظہار کرنے والا جب تک کفارہ ادا نہ کر دے اس وقت تک نہ وہ اپنی بیوی کے قریب جا سکتا ہے نہ اسے ہاتھ لگا سکتا ہے نہ بوس و کنار کر سکتا ہے اور نہ ہی شہوت کے تحت اس کی شرمگاہ پر نظر ڈال سکتا ہے۔ امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔

انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کفارہ ادا کرنے تک وہ اس کے بالوں اور سینہ پر بھی نظر نہیں ڈال سکتا۔ کیونکہ یہ بات اسے بھلائی کی طرف آمادہ نہیں کرے گی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ فرج سے بچ کر وہ اس کے ساتھ ہمبستری کر سکتا ہے البتہ جماع کرنے کی ممانعت ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ حائضہ عورت کی طرح ازار سے اوپر اوپر کی حلت ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ بوس و کنار اور تلذذ کے حصول سے احتیاطاً ممانعت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ارشاد باری ہے (مِنْ قَبْلِ اَنْ یَتَمَاسَّا) تو یہ مسیس کی تمام صورتوں کی ممانعت کے لیے عموم ہوگا خواہ یہ لمس بالید ہو یا اس کے سوا کوئی اور صورت ہو۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ) اور ماں کی پشت کے ساتھ بیوی کو تشبیہ دینے کی وجہ سے شوہر پر تحریم کا حکم لازم کر دیا تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ یہ تحریم مباشرت یعنی بوس و کنار لمس اور جماع سب کو عام ہو جائے جس طرح ماں کی پشت کا لمس، بوسہ وغیرہ بیٹے پر حرام ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں زیادہ بن ایوب نے، انھیں اسماعیل نے انھیں الحکم بن ابان نے عکرمہ سے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس کے ساتھ ہمبستری بھی کر لی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر سارا واقعہ بتا دیا۔ آپؐ نے اس سے فرمایا کہ جب تک کفارہ ادا نہ کر دو بیوی سے دور رہو۔ اس حدیث کو معمر نے الحکم بن ابان سے، انھوں نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں "جب تک کفارہ ادا نہ کر دو اس کے قریب نہ جاؤ۔" یہ بات ہمبستری، بوس و کنار اور لمس وغیرہ کے لیے مانع ہے۔

بیوی کا اپنے شوہر سے ظہار کر لینے کا بیان

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیوی کا اپنے شوہر سے ظہار کرنا درست نہیں ہے۔ امام مالک، سفیان ثوری، لیث اور شافعی کا بھی یہی قول ہے، طحاوی نے ابن ابی عمران سے، انھوں نے علی بن صالح سے اور انھوں نے حسن بن زیاد سے روایت کی ہے کہ اگر بیوی اپنے شوہر سے کہے کہ "تم مجھ پر میری ماں یا میری بہن کی پشت کی طرح ہو" تو بیوی اپنے شوہر سے ظہار کرنے والی قرار پائے گی۔

علی کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن الحسن سے اس کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ بیوی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ وہ کہتے ہیں کہ پھر میں امام ابو یوسف کے پاس آیا اور ان دونوں حضرات کا قول ان سے بیان کیا جسے سن کر انھوں نے فرمایا کہ یہ دونوں بزرگ علم فقہ کے شیوخ ہیں تاہم ان سے غلطی ہوگئی ہے۔

عورت کا اس طرح کہنا تحریم کا موجب ہے اور عورت پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا جس طرح اس کا یہ قول ہے جو وہ اپنے شوہر سے کہتی ہے "تم مجھ پر حرام ہو"۔ اوزاعی نے کہا ہے کہ عورت کا یہ قول یمین ہے جس کا وہ کفارہ ادا کرے گی۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ عورت ایک گردن آزاد کرے گی اور ظہار کا کفارہ دے گی۔ اگر وہ ایسا نہ کرے بلکہ قسم کا کفارہ ادا کرے تو ہمیں امید ہے کہ یہی کفارہ اس کے لیے کافی ہو جائے گا۔

مغیرہ نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ مصعب بن الزبیر نے عائشہ بنت طلحہ کو پیغام نکاح بھیجا، عائشہ نے پیغام سن کر کہا کہ اگر میں ان سے نکاح کر لوں تو وہ مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہوں گے۔ لیکن جب مصعب کو گورنری مل گئی تو انھوں نے پھر پیغام نکاح بھیجا۔ عائشہ نے پیغام بھیج کر مسئلہ پوچھا۔ اس وقت مدینہ منورہ میں فقہاء کی ایک بڑی تعداد موجود تھی۔ ان حضرات نے یہ فتویٰ دیا کہ ایک گردن آزاد کرنے کے بعد وہ ان سے نکاح کر سکتی ہیں۔

ابراہیم نے اس سلسلے میں یہ کہا ہے کہ عائشہ نے جب یہ بات کہی تھی اگر اس وقت وہ کسی کے عقد زوجیت میں ہوتیں تو ان پر گردن آزاد کرنا لازم نہ ہوتا یعنی اپنے شوہر سے ان کا ظہار درست نہ ہوتا۔ لیکن جب انھوں نے یہ بات کہی تھی اس وقت وہ اپنی ذات کی مالک اور خود مختار تھیں یعنی کسی کی زوجیت میں نہیں تھیں۔

اوزاعی سے مروی ہے کہ اگر عورت یہ کہے "میں اگر فلاں مرد سے نکاح کروں تو وہ مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہوگا" تو وہ ظہار کرنے والی قرار دی جائے گی۔ اگر وہ یہ بات کسی کی زوجیت میں ہوتے ہوئے کہتی تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا صورت میں عورت پر قسم کا کفارہ لازم ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مرد پر جو ظہار میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے، اس قول کی بنا پر قسم کا کفارہ لازم نہیں ہوتا تو عورت پر کس طرح لازم ہوگا۔ جس طرح مرد کا یہ کہنا کہ "انت طالق" طلاق کے سوا اور کسی مفہوم پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی طرح عورت کے ظہار سے اس پر کوئی چیز لازم نہیں آتی۔

بلکہ ان الفاظ کے ذریعہ عورت کا ظہار درست بھی نہیں ہوتا۔ کیونکہ ظہار قول کے ذریعے تحریم کا موجب ہوتا ہے جب کہ عورت اس تحریم کی مالک نہیں ہوتی جس طرح وہ طلاق کی مالک نہیں ہوتی۔ کیونکہ طلاق اس تحریم کے لیے موضوع ہے جو قول کے ذریعے واقع ہوتی ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ "تم مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہو" تو آیا ظہار ہوگا یا نہیں۔ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ ایک بے معنی فقرہ ہے۔ جبکہ امام مالک کا قول ہے کہ اس فقرے کا قائل ظہار کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کا حکم اس شخص پر لگایا ہے جو اپنی بیوی کو ماں کی پشت کے ساتھ تشبیہ دے یا اپنی کسی محرم خاتون کی پشت کے مشابہ قرار دے جس پر نظر ڈالنا اس کے لیے کسی بھی حال میں جائز نہیں ہوتا۔ جبکہ باپ کی پشت پر نظر ڈالنا اس کے لیے جائز ہوتا ہے اور اس معاملے میں باپ اور اجنبی شخص دونوں کی حیثیت یکساں ہوتی ہے۔

اگر شوہر یہ کہتا کہ "تم مجھ پر اجنبی شخص کی پشت کی طرح ہو" تو اس کا یہ کہنا ایک بے معنی سی بات ہوتی اسی طرح باپ کی پشت کے ساتھ تشبیہ بھی ایک بے معنی سی بات ہے۔

اگر شوہر اپنی بیوی سے کئی مرتبہ ظہار کرے تو اس کے کفارہ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس پر ظہار کے بدلے ایک کفارہ لازم ہوگا۔ البتہ اگر

اس نے ایک ہی مجلس میں ظہار کیا ہو اور صرف تکرار کا ارادہ ہو تو اس صورت میں ایک کفارہ لازم ہو گا
امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر نے کئی نشستوں میں بیوی سے ظہار کیا ہو تو اس پر صرف ایک کفارہ لازم
آئے گا۔ اگر ظہار کرنے کے بعد کفارہ ادا کردے اور پھر ظہار کرے تو اس پر پھر کفارہ لازم ہو گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اس پر ایک کفارہ واجب ہو گا خواہ اس نے متعدد نشستوں میں ظہار کیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظہار جب ایسی تحریم کا سبب ہوتا ہے جو کفارہ سے رفع ہوتی ہے تو
اس اصل پر ہر ظہار کے بدلے ایک کفارہ واجب ہونا چاہیے تاہم فقہاء نے یہ کہا ہے کہ اگر وہ ایک
ہی نشست میں ظہار کے الفاظ کئی مرتبہ کہے اور اس کا مقصد صرف ان الفاظ کی تکرار ہو تو اس پر صرف ایک
کفارہ واجب ہو گا کیونکہ الفاظ میں اس تکرار کا احتمال موجود ہے جس کا اس نے ارادہ کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ) صرف ایک کفارہ کے
ایجاب کا مقتضی ہے۔ خواہ شوہر نے ظہار کے الفاظ کئی مرتبہ کیوں نہ کہے ہوں۔ کیونکہ آیت کے الفاظ صرف
صرف ایک مرتبہ ظہار کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان میں کئی مرتبہ کا ظہار بھی داخل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رفع تحریم کے سلسلے میں کفارہ کا تعلق جب لفظ کی حرمت سے
ہوتا ہے تو اس کی مشابہت قسم کے ساتھ ہو جاتی ہے اور قسم کا مسئلہ یہ ہے کہ جتنی بار ایک شخص قسم
کھائے گا قسم توڑنے کی صورت میں اس پر اتنی بار کفارہ لازم آئے گا۔

اس سلسلے میں قول باری (فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا
کھلانا ہے) اس امر کا موجب نہیں ہے کہ متعدد بار قسموں کی صورت میں صرف ایک کفارہ پر اقتصار
کیا جائے۔

آیا ظہار کرنے والے کو کفارہ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا! اس بارے میں فقہاء کے درمیان
اختلاف رائے ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیوی کے لیے یہ مناسب نہیں ہو گا کہ وہ شوہر کو کفارہ ادا کیے
بغیر اپنے قریب آنے دے۔ طحاوی نے عباد بن العوام سے اور انھوں نے سفیان بن حسین سے روایت کی
ہے کہ انھوں نے حسن اور ابن سیرین سے اس شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا تھا جس نے اپنی بیوی سے ظہار کر
لیا تھا اور پھر سستی کی بنا پر کفارہ ادا نہیں کیا تھا، انھوں نے کہا کہ عورت شوہر کے خلاف عدالتی
چارہ جوئی کرے گی۔ انھوں نے کہا کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے یہی مسئلہ پوچھا تھا تو انھوں نے فرمایا تھا
کہ عورت شوہر کے خلاف عدالتی چارہ جوئی کرے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ عورت پر لازم ہے کہ وہ شوہر کو اپنے سے دور رکھے۔ امام المسلمین ان دونوں کے درمیان حائل ہو جائے گا۔ امام شافعی کا قول اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ شوہر کو بیوی کے ساتھ ہمبستری کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر وہ انکار کرے تو بیوی اس کی پٹائی کرے گی۔ ہشام نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ظہار کرنے والے شوہر کو کفارہ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ بیوی کو ہمبستری کا جو حق حاصل ہے شوہر اس حق کی ادائیگی کر دے۔

ظہار کے کفارہ میں اگر کافر گردن آزاد کر دی جائے تو آیا کفارہ ادا ہو جائے گا اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ عطاء، مجاہد، ابراہیم اور حسن (ایک روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ کافر غلام آزاد کر دینا بھی کافی ہوگا۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ حسن سے ایک روایت منقول ہے کہ کفارات میں مومن گردن آزاد کرنا ضروری ہے اس کے بغیر کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

امام مالک اور شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ) کافر گردن کے جواز کا مقتضی ہے۔ اسی طرح ظہار کرنے والے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (اعتق رقبۃً ایک گردن آزاد کر دو) بھی اسی امر کا مقتضی ہے کیونکہ آپ نے ایمان کی شرط نہیں لگائی تھی۔

کفارۂ ظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ منصوص احکامات کو ایک دوسرے پر قیاس کرنے کا جواز ممتنع ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے نص پر اضافہ لازم آتا ہے جو ہمارے نزدیک نسخ کا موجب ہوتا ہے۔

اگر خدمت کے لیے رقبہ موجود ہو تو اس صورت میں روزے کے جواز کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ظہار کرنے والے کے پاس اگر خدمت کے لیے غلام یا لونڈی موجود ہو اور اس کے سوا اس کے پاس اور کچھ نہ ہو یا اس کے پاس ایک گردن خریدنے کے لیے پیسے موجود ہوں اور اس کے سوا اس کے پاس اور پیسے نہ ہوں تو اس صورت میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا اور اس سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

امام مالک، سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول

ہے کہ اگر اس کی خدمت کے لیے ایک غلام موجود ہو اور اس کے سوا اس کے پاس اور کچھ نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لیے روزہ رکھنا جائز ہو گا۔ ارشاد باری ہے (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ایک گردن آزاد کرنا ہے جسے یہ میسر نہ ہو اسے دو مہینے مسلسل روزہ رکھنا ہو گا)

اللہ تعالیٰ نے ابتدا میں گردن میسر ہونے کی صورت میں اس پر گردن آزاد کرنا واجب کر دیا۔ اور گردن میسر نہ ہونے کی صورت میں کفارہ کو روزہ کی طرف منتقل کر دیا۔ جب درج بالا صورت میں ظہار کرنے والے کو گردن میسر ہے تو اس کے لیے اس کے سوا اور کسی چیز کا جواز نہیں ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا صورت میں ظہار کرنے والے کی حیثیت اس شخص کی طرح ہے جس کے پاس پانی موجود ہو لیکن اسے پیاس کا خطرہ ہو تو اس وقت اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پیاس کے خطرے کی صورت میں وہ شخص پانی کو بچا لینے کا پابند ہوتا ہے اور پانی کا استعمال اس کے لیے ممنوع ہوتا ہے۔

لیکن سب کے نزدیک ظہار کی درج بالا صورت میں اس گردن کو آزاد کر دینا ممنوع نہیں ہوتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ مذکورہ صورت میں ظہار کرنے والے کو کفارہ میں آزاد کرنے کے لیے گردن میسر ہوتی ہے۔

کفارۂ ظہار میں ام ولد، مدبر اور مکاتب وغیرہ کو آزاد کرنے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ام ولد، مدبر اور مکاتب کو اگر اس نے کتابت کی کچھ رقم ادا کر دی ہو آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔

اگر مکاتب نے کوئی رقم ادا نہ کی ہو تو اسے آزاد کیا جا سکتا ہے۔ اگر ظہار کرنے والے نے اپنے باپ کو کفارہ میں آزاد کرنے کی نیت سے خرید لیا ہو تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح دوسرے تمام محرموں کا مسئلہ ہے۔ اگر کسی نے یہ کہا ہو کہ "جو غلام بھی میں خریدوں گا وہ آزاد ہو جائے گا" پھر کفارہ میں آزاد کرنے کی نیت سے کوئی غلام خرید لے گا تو اس کی آزادی سے کفارہ کی ادائیگی نہیں ہو گی۔

زفر کا قول ہے کہ مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا کافی نہیں ہو گا خواہ اس نے کتابت کی رقم ادا نہ بھی کی ہو۔ امام مالک کا قول ہے کہ مکاتب، مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنے سے کفارہ کی ادائیگی نہیں ہو گی۔ اسی طرح اس غلام کی آزادی سے بھی کفارہ کی ادائیگی نہیں ہو گی جسے چند سالوں تک آزادی

ملنے والی ہو۔ اسی طرح بیٹے یا باپ کو آزاد کرنے کی صورت ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ مکاتب، مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار کی ادائیگی نہیں ہوگی۔

عثمان البتی کا قول ہے کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کر دینا جائز ہے لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ظہار کرنے والا اپنے باپ کو خرید کر کفارہ میں آزاد کر دے تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے شخص کو آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار ادا نہیں ہوگا جس کی خریداری ہوتے ہی وہ خریدار پر آزاد ہو جاتا ہے۔

البتہ مدبر کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جائے گا مکاتب نے اگرچہ کتابت کی کوئی رقم ادا نہ بھی کی ہو اسے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا، یہی مسئلہ ام ولد کا ہے البتہ ایسے غلام کو آزاد کر دینے سے کفارہ ادا ہو جائے گا جسے چند سالوں تک آزادی ملنے والی ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ام ولد اور مدبر (ایسا غلام جسے اس کے آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو) کو آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار ادا نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں کفارہ کی جہت کے سوا دوسری جہتوں سے آزادی کے حق دار بن چکے ہوتے ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ان دونوں کو آزاد ہو جانے کا جو حق مل چکا ہے وہ انہیں فروخت کرنے کی راہ میں حائل ہو جاتا ہے اور ان دونوں سے اس حق کو واپس لے لینا بھی درست نہیں ہوتا۔

اس لیے ظہار کرنے والے نے اگر ان دونوں کو کفارہ میں آزاد کر دیا تو گویا اس نے ایسی آزادی دینے میں تعجیل سے کام لیا جس کا حق پہلے ہی ان دونوں کو حاصل ہو چکا تھا۔ یہ بات اس صورت کی طرح نہیں ہے جس میں آقا اپنے غلام سے کہہ دے کہ تم ایک ماہ یا ایک سال بعد آزاد ہو۔ کیونکہ آقا کے اس قول سے غلام کو کوئی ایسا حق حاصل نہیں جو اس کی فروخت کی راہ میں حائل ہو سکتا ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آقا کو اس غلام کی فروخت کی اجازت ہوتی ہے۔ مکاتب کی بیع اگرچہ جائز نہیں ہوتی لیکن عقدِ کتابت کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے جس کے نتیجے میں مکاتب پھر سے مکمل غلام بن جاتا ہے۔ مکاتب کی بیع اسی طرح جائز نہیں ہے جس طرح بھاگے ہوئے غلام، رہن رکھے ہوئے غلام اور اجارہ پر دیے ہوئے غلام کی بیع جائز نہیں ہوتی۔

اس لیے یہ بات مکاتب کو کفارۂ ظہار میں آزاد کرنے کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتی۔ جب ظہار کرنے والا مکاتب کو کتابت کی رقم کی ادائیگی سے پہلے آزاد کر دیتا ہے تو وہ گویا اس رقم کو ساقط کر دیتا ہے۔ اس صورت میں وہ گویا غیر مکاتب غلام کو آزاد کرتا ہے۔ اگر مکاتب نے کچھ رقم ادا کر دی ہو

تو اسے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہو گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے آزاد کرنے کی بنا پر اس کی ادائیگی تسنیخ نہیں ہو گی اس طرح اس کی آزادی کا ایک بدل آقا کو مل جائے گا اس لیے اس کی آزادی سے کفارہ ادا نہیں ہو گا۔

لیکن اگر اپنے غلام کے باپ کو خریدتے وقت کفارہ ادا کرنے کی نیت کرے تو کفارہ ادا ہو جائے گا کیونکہ اس کی خریداری قبول کرنا اس کے قول کے مترادف ہے کہ "انت حر" (تم آزاد ہو) اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جس میں آپ نے فرمایا (لا یجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ کوئی بیٹا اپنے کو اس کے احسانات کا بدلہ نہیں دے سکتا الّا یہ کہ وہ اسے غلام پائے اور پھر اسے خرید کر آزاد کر دے)

ظاہر ہے کہ اس کا مفہوم ہے "اس کی خریداری کے ذریعے اسے آزاد کر دے" اس طرح گویا آپ نے اس کی خریداری کو اس کے قول "انت حر" کے مترادف قرار دیا اس لیے اس کا کفارہ ادا ہو گیا۔ کیونکہ یہ چیز اس بات کے مترادف تھی کہ کوئی شخص اپنے غلام سے یہ کہتا "انت حر"۔

کفارۂ ظہار کے سلسلے میں مسکینوں کو کھانا کھلانے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور ثوری کا قول ہے کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جَو دیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ مُدّ ہشام کے حساب سے ہر ایک کو ایک مُد دیا جائے گا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے مُد کے حساب سے ایک تہائی کم دو مد ہے۔ گندم اسی حساب سے فی مسکین ادا کی جائے گی۔ (ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے اور ایک مُد اہل عراق کے نزدیک دو رطل اور اہل حجاز کے نزدیک ایک رطل اور تہائی کا ہوتا ہے۔ ایک رطل چالیس تولے کا ہوتا ہے۔

جَو کا حساب یہ ہے کہ اگر یہ شہر والوں کی خوراک ہو تو اس صورت میں اس کی فی کس ادائیگی گندم کے حساب سے ہو گی۔ یہی حساب کھجور کا بھی ہے۔ اگر جَو اور گندم شہر والوں کی خوراک نہ ہو تو اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی جنس اتنی مقدار میں ہر مسکین کو دے گا جس سے جَو اور کھجور کی صورت میں اوسط درجے کی شکم سیری ہو جائے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ہر مسکین کو اس شہر کی خوراک کا ایک مد دیا جائے گا خواہ وہ خوراک گندم ہو یا جَو یا چاول یا کھجور یا پنیر وغیرہ، اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے مُد کا اعتبار کیا جائے گا۔ بعد میں پیدا ہونے والے مد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ اور

محمد بن سلیمان الانباری نے، انھیں ابن ادریس نے، محمد بن اسحاق سے، انھوں نے محمد بن عمرو بن عطاء سے، انھوں نے سلیمان بن یسار سے اور انھوں نے سلمہ بن صخر سے وہ کہتے ہیں کہ مجھے عورتوں کی وجہ سے پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ پھر انھوں نے اپنی بیوی سے ظہار کا واقعہ بیان کیا اور یہ بھی بتایا کہ کفارہ ادا کرنے سے پہلے انھوں نے بیوی کے ساتھ ہمبستری بھی کر لی تھی۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر مسئلہ پوچھا۔ آپ نے انھیں ایک گردن آزاد کرنے کا حکم دیا، انھوں نے عرض کیا" اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق دے کر مبعوث کیا ہے میں اس گردن (اپنی گردن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) کے سوا اور کسی گردن کا مالک نہیں" آپ نے فرمایا۔ پھر دو ماہ مسلسل روزے رکھو" انھوں نے عرض کیا۔ اس وقت جو غلطی مجھ سے ہوئی ہے وہ روزے کی وجہ سے ہوئی ہے

اس پر آپ نے فرمایا" ایک وسق کھجور ساٹھ مسکینوں کو کھلا دو" انھوں نے عرض کیا قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو نبی بنا کر مبعوث کیا ہم نے خالی پیٹ رات گزاری ہے ہمارے پاس کھانے کے لیے کچھ نہیں تھا" یہ سن کر آپ نے فرمایا۔ بنو زریق کے صدقات کے محصل کے پاس چلے جاؤ، وہ تمھیں صدقات میں وصول شدہ کھجوریں دے دیں گے، اس میں سے ایک وسق کھجور ساٹھ مسکینوں کو کھلا دو اور بقیہ کھجور تم اور تمھارے اہل وعیال کھالیں۔ (ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے)

اگر یہ کہا جائے کہ اسماعیل بن جعفر نے محمد بن ابی حرملہ سے اور انھوں نے عطاء بن یسار سے روایت کی ہے کہ خولہ بنت مالک بن ثعلبہ کے شوہر اوس بن الصامت نے ان سے ظہار کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خولہ سے کہا تھا کہ وہ اپنے شوہر سے کہے کہ وہ فلاں شخص کے پاس چلا جائے، اس کے پاس نصف وسق کھجور ہے۔ وہ اس سے یہ کھجور صدقہ کے طور پر لے لے اور پھر اسے ساٹھ مسکینوں پر صدقہ کر دے۔

عبداللہ بن ادریس نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے معمر بن عبداللہ بن حنظلہ سے، انھوں نے یوسف بن عبداللہ بن سلام سے اور انھوں نے خولہ سے روایت کی ہے کہ ان کے شوہر نے ان سے ظہار کر لیا تھا۔ انھوں نے جب اس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے ان کے شوہر کو پندرہ صاع ساٹھ مسکینوں پر صدقہ کرنے کا حکم دیا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم نے محمد بن اسحاق کی حدیث روایت کی ہے جو انھوں نے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی تھی جس میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک

دستق کھجور ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا حکم دیا تھا۔ یہ روایت اولیٰ ہے کیونکہ اس میں معترض کی بیان کردہ روایت سے زائد بات بیان کی گئی ہے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پندرہ صاع کی تعداد اعانت کے طور پر دے دی ہو۔

اس روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ پندرہ صاع کفارہ کی کل مقدار تھی۔ یہ بات اسرائیل کی اس حدیث میں بیان ہوئی ہے جو انھوں نے ابواسحاق سے روایت کی ہے، انھوں نے یزید بن زید سے اس کی روایت کی ہے کہ خولہ کے شوہر نے ان سے ظہار کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پندرہ صاع کھجور دے کر ان کی اعانت کی تھی۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے کفارہ کے ایک حصے کا انتظام اعانت کے طور پر کر دیا ہو۔

یہ بات یوسف بن عبداللہ بن سلام کی روایت میں بھی بیان کر دی گئی ہے۔ یحییٰ بن زکریا نے اسے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے معمر بن عبداللہ سے، انھوں نے یوسف بن عبداللہ بن سلام سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے خولہ بنت مالک بن ثعلبہ نے بتایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہار کا کفارہ ادا کرنے میں ان کے شوہر کی اعانت فرمائی تھی۔

آپ نے کھجور کا ایک درخت انھیں عطا کیا اور خولہ کو ان سے حاصل ہونے والا کھجور مجموعی طور پر ساٹھ صاع یعنی ایک وستق بن گیا پھر آپ نے انھیں حکم دیا کہ اسے صدقہ کر دیں۔

اگر ظہار کرنے والا مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے بیوی کے ساتھ ہمبستری کر لیتا ہے تو اس کے حکم میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ مظاہر پر اگر مسکینوں کو کھلانا فرض ہو تو اس صورت میں جب تک انھیں کھلا نہ دے ہمبستری نہ کرے۔

زید بن ابی الزرقاء نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ اگر کھلانے سے پہلے اس نے ہمبستری کا ارادہ کر لیا تو اس صورت میں گنہگار نہیں ہوگا۔ المعافی اور الاشجعی نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ جب تک کھلا نہ دے اس وقت تک بیوی کے قریب نہ جائے۔ ظہار کرنے والے نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب روزہ رکھنے کی عدم استطاعت کا ذکر کیا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ جب تک کفارہ ادا نہ کرو اس وقت تک بیوی کے قریب نہ جاؤ۔

نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ گردن آزاد کرنے سے پہلے اس کے لئے ہمبستری ممنوع ہے تو پھر گردن آزاد کرنے کی عدم استطاعت کی صورت میں اس ممانعت کا باقی رہنا واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ کھلانے سے پہلے آزاد کرنے کے لیے اسے کوئی گردن میسر آجائے۔

اگر وہ اپنی بیوی سے ہمبستری کر چکا ہو گا تو اس صورت میں گردن آزاد کرنے سے پہلے ہمبستری واقع ہو جائے گی۔ اس سے بچنے کے لیے ہمبستری کی ممانعت کا باقی رہنا ضروری ہے یہاں تک کہ مساکین کو کھلا کر فارغ ہو جائے۔

اہل کتاب کو کس طرح سلام کہا جائے؟

قول باری ہے (وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ، اور جب یہ لوگ آپ کے پاس آتے ہیں تو لیسے لفظ سے آپ کو سلام کرتے ہیں جس سے اللہ نے آپ کو سلام نہیں کیا۔

سعید نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کے ساتھ تشریف فرما تھے کہ ایک یہودی نے آکر سلام کیا۔ صحابہ کرام نے اس کے سلام کا جواب دے دیا۔ آپ نے فرمایا کہ تمھیں کچھ پتہ چلا کہ اس نے کیا کہا ہے، صحابہؓ نے عرض کیا کہ اس نے ہمیں سلام کہا تھا۔

اس پر آپ نے فرمایا کہ "اس نے" سَامٌ عَلَيْكُمْ کہا تھا جس کا مفہوم ہے کہ تم اپنے دین سے اکتا جاؤ" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جب اہل کتاب میں سے کوئی تمھیں سلام کرے تو تم اس کے جواب میں "عَلَيْكَ" کہہ دیا کرو" یعنی تم نے جو کچھ کہا ہے وہ تم پر پڑے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسحاق بن الحسین نے، انھیں ابوحذیفہ نے، انھیں سفیان نے سہیل سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جب راستے پر مشرکین سے تمہارا آمنا سامنا ہو جائے تو سلام کہنے میں تم پہل نہ کرو اور انھیں راستے کے تنگ ترین حصے کی طرف ہٹ جانے پر مجبور کر دو"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت کی ہے اس میں ذکر ہے کہ اہل کتاب السَّامُ عَلَيْكُمْ کہہ کر یہ مراد لیتے تھے کہ مسلمان اپنے دین سے اکتا جائیں۔ یہ بھی روایت ہے کہ اس لفظ سے وہ لوگ موت مراد لیتے تھے کیونکہ یہ لفظ موت کے اسماء میں سے ایک اسم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہشام نے امام محمد سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ ہمارے خیال میں مشرکین کو ان کے سلام کا جواب دے دیا جائے البتہ انھیں سلام کہنے میں پہل نہ کی جائے۔ امام محمد کا قول ہے کہ ہمارے عام فقہاء کی یہی رائے ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں عمرو بن مرزوق نے، انھیں شعبہ نے منصور سے، انھوں نے ابراہیم سے اور انھوں نے علقمہ سے، وہ کہتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے ہمراہ تھے ہمارے ساتھ کچھ دہقان یعنی چودھری قسم کے غیر مسلم بھی تھے۔ انھوں نے ہمارے راستے سے ہٹ کر ایک اور راستہ اختیار کر لیا، حضرت ابن مسعود نے انھیں سلام کہا۔ میں نے ان سے عرض کیا کہ آیا یہ بات آپ کو ناپسند نہیں؟ اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ یہ حق صحبت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہری طور پر اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعود نے انھیں سلام کہنے میں پہل کی تھی۔ کیونکہ سلام کا جواب دینا کسی کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے کہ "جب وہ لوگ تمھیں سلام کہیں تو تم جواب میں "وعلیکم" کہہ دیا کرو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلام میں پہل کرنا مکروہ سمجھا گیا ہے کیونکہ لفظ سلام اہل جنت کی تحیت ہے اس لیے یہ بات پسند نہیں کی گئی ہے کہ کافر کو جو اہل جنت میں سے نہیں ہے یہ لفظ کہنے میں پہل کی جائے۔ بدلے کے طور پر سلام کے جواب میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

ارشاد باری ہے (وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا اور جب کوئی احترام کے ساتھ تمھیں سلام کرے تو اس کو اس سے بہتر طریقہ کے ساتھ جواب دو یا کم از کم اسی طرح)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں الحسن بن المثنیٰ نے، انھیں عثمان نے انھیں عبدالواحد نے، انھیں سلیمان الاعمش نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم نخعی سے مسئلہ پوچھا کہ میں ایک عیسائی طبیب کے پاس آتا جاتا رہتا ہوں، آیا میں اسے سلام کروں تو ابراہیم نے جواب میں کہا اگر اس سے تمھیں کوئی ضرورت پیش آجائے تو سلام کہہ دیا کرو۔

آداب مجلس

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا

اے ایمان والو! جب تم سے یہ کہا جائے کہ اپنی مجلسوں میں کشادگی پیدا کرو تو جگہ کشادہ کردیا کرو اللہ تمہیں کشادگی بخشے گا) قتادہ کہتے ہیں کہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھنے کے لیے ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے چنانچہ انہیں جگہ کھول دینے کا حکم دیا گیا۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے قتال کی مجلس مراد ہے۔ قتادہ نے قول باری (وَإِذَا قِيلَ انْشُزُوا فَانْشُزُوا۔ اور جب کہا جائے کہ اٹھ جاؤ تو اٹھ جایا کرو) کی تفسیر میں کہا ہے کہ جب تمہیں کسی کارِ خیر کی دعوت دی جائے تو اٹھ کھڑے ہوجایا کرو۔

ایک قول کے مطابق (انشزوا) کے معنی ہیں "مجلس میں بلند ہوجایا کرو" اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اہل علم کا ذکر کیا ہے کیونکہ یہی لوگ رفعت اور بلندی کے زیادہ حق دار ہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اہل علم کی نشستوں کو دوسرے لوگوں کی نشستوں سے بلند رکھتے تھے تاکہ لوگوں کے سامنے آپ کے نزدیک اہل علم کی فضیلت و منزلت واضح ہوجائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی اسی طریق کار کو اپنانا واجب ہے۔

اہل علم کا مرتبہ

قول باری ہے (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ۔ اللہ تعالیٰ تم میں سے ایمان والوں کے اور ان کے جنہیں علم عطا ہوا ہے درجے بلند کردے گا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی یہی ارشاد ہے (ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، مجھ سے وہ لوگ قریب رہیں جو تم میں سے سمجھدار اور عقلمند ہوں پھر وہ لوگ جو ان سے قریب اور پھر وہ لوگ جو ان لوگوں سے قریب ہوں) آپ نے سمجھدار اور عقلمند لوگوں کو سب سے اونچے مرتبے پر رکھا کیونکہ آپ نے انہیں وہ مرتبہ عطا کیا جو مرتبۂ نبوت سے متصل تھا۔

حضورؐ سے بات کرنے سے پہلے صدقہ دینا

قول باری ہے (إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً جب تم رسول کے ساتھ سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے پہلے کچھ خیرات دے دیا کرو) لیث نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا۔ "اللہ کی کتاب میں ایک ایسی آیت ہے جس پر مجھ سے پہلے

کسی نے عمل نہیں اور میرے بعد بھی اس پر کوئی عمل نہیں کرے گا۔ میرے پاس ایک دینار تھا میں نے اس کے دس درہم حاصل کر لیے، پھر میں جب بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرتا تو ایک درہم کا صدقہ کر دیتا پھر یہ آیت منسوخ ہو گئی۔

علی بن طلحہ نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کثرت سے مسائل پوچھا کرتے تھے یہاں تک کہ انھوں نے آپ کے لیے بڑی مشقت پیدا کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بوجھ ہلکا کر دینا چاہا۔

جب درج بالا آیت نازل ہوئی تو بہت سے لوگ مسائل پوچھنے سے باز رہے اس پر اللہ تعالیٰ نے (ءَاَشْفَقْتُمْ اَنْ تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقٰتٍ، کیا تم اس سرگوشی کرنے سے پہلے خیرات کرنے کے حکم سے ڈر گئے؟) تا آخر آیت نازل فرمائی۔ اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے وسعت پیدا فرما دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت تین احکام پر دلالت کر رہی ہے۔ اول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سرگوشی کرنے سے پہلے کچھ خیرات کرنا بشرطیکہ یہ میسر ہو۔ دوم جس شخص کو کوئی خیرات میسر ہو اسے بلا خیرات سرگوشی کی اجازت ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (اگر تمھیں یہ میسر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے)

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو صدقہ میسر نہیں تھا اس کے لیے بھی مسئلہ پوچھنا مباح تھا۔ سوم مسئلہ پوچھنے سے پہلے صدقہ کرنا واجب تھا۔

چنانچہ ارشاد ہے (ءَاَشْفَقْتُمْ اَنْ تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقٰتٍ فَاِذْ لَمْ تَفْعَلُوْا وَتَابَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے ایوب سے انھوں نے مجاہد سے قول باری (اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا تھا کہ اس آیت پر میرے سوا کسی نے عمل نہیں کیا یہاں تک کہ یہ آیت منسوخ ہو گئی۔ یہ آیت صرف ایک گھڑی کے لیے تھی۔

اہل حرب سے دوستی کی ممانعت

قول باری ہے (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُّؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَآدُّوْنَ مَنْ حَآدَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ

جو لوگ اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتے ہیں آپ انھیں نہیں پائیں گے کہ وہ ایسوں سے دوستی رکھیں جو اللہ اور اس کے رسول کے مخالف ہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ محادہ کے معنی یہ ہیں کہ فریقین میں سے ہر فریق ایک حد اور مقام میں ہو جو دوسرے فریق کی حد اور مقام سے الگ اور جدا ہو۔ ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ مذکورہ لوگوں سے اہل حرب مراد ہیں۔ کیونکہ ان کی حد الگ ہے اور ہماری حد الگ۔ یہ بات اہل حرب سے خواہ وہ اہل کتاب ہی کیوں نہ ہوں شادی بیاہ کی کراہت پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ مناکحت ایک دوسرے کی دوستی کی موجب ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَمِنْ اٰیَاتِہٖ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْکُنُوْٓا اِلَیْھَا وَجَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّۃً وَّرَحْمَۃً، اور اسی کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمھارے لیے تمھاری ہی جنس کی بیویاں بنائیں تاکہ تم ان سے سکون حاصل کر سکو اور اس نے تمھارے (یعنی میاں بیوی کے درمیان محبت اور ہمدردی پیدا کر دی)۔

سُورَةُ الحَشر

کیا کفار کو جلاوطن کیا جا سکتا ہے

قول باری ہے (ھُوَ الَّذِیْ اَخْرَجَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ مِنْ دِیَارِھِمْ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ، وہ وہی ہے جس نے کفار اہل کتاب کو پہلے ہی حملے میں ان کے گھروں سے نکال باہر کیا)
مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ اوّل الحشر سے یہود بنی نضیر کی جلاوطنی مراد ہے۔ ان میں سے کچھ تو خیبر کی طرف جلاوطن ہو گئے اور کچھ شام کی طرف۔ زہری کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے قتال کیا اور پھر جلاوطنی کی شرط پر صلح ہو گئی اور انھیں شام کی طرف جلاوطن کر دیا گیا! انھیں اپنے ساتھ ہتھیاروں کے سوا اتنا سامان لے جانے کی اجازت دے دی گئی جو اونٹوں پر لادا جا سکتا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک تو یہ کہ اہل حرب کے ساتھ اس شرط پر صلح کی جا سکتی ہے کہ انھیں ان کے گھروں سے جلاوطن کر دیا جائے، انھیں گرفتار نہ کیا جائے نہ غلام بنایا جائے اور نہ ہی انھیں اہل ذمہ قرار دیا جائے اور نہ جزیہ وصول کیا جائے۔

ہمارے نزدیک یہ حکم منسوخ ہے۔ کیونکہ مسلمانوں کے اندر اتنی قوت آ گئی تھی کہ وہ ان سے اسلام لانے یا جزیہ ادا کرنے کی شرط پر جنگ کر سکتے تھے۔ نسخ کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے ساتھ اس وقت تک لڑتے رہنے کا حکم دیا ہے جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں یا جزیہ ادا کرنا قبول نہ کریں۔

چنانچہ ارشاد ہے (قَاتِلُوْا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ، ان لوگوں سے لڑو جو اللہ پر ایمان نہیں لاتے) تا قول باری (حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَّدٍ وَّھُمْ صٰغِرُوْنَ۔ یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھوں سے ذلیل ہو کر جزیہ ادا کر دیں)

نیز فرمایا (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں بھی انھیں پاؤ) اس لیے جب مسلمانوں کے اندر ان سے جنگ کرنے اور انھیں اسلام یا جزیہ میں داخل کرنے

کی قوت ہو تو اس صورت میں انہیں اس طرح جانے دینا جائز نہیں ہے۔

لیکن اگر مسلمانوں میں ان کے مقابلہ کی طاقت نہ ہو اور وہ انہیں اسلام یا جزیہ میں داخل نہ کر سکتے ہوں تو اس صورت میں ان کے ساتھ جلاوطنی کی شرط پر صلح کرنا جائز ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اہل حرب کے ساتھ مجہول مال پر صلح کر لینا جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ اس شرط پر صلح کی تھی کہ وہ اپنی اراضی اور اپنا اسلحہ چھوڑ جائیں گے اور جتنا سامان اونٹوں پر لادا جا سکے وہ اپنے ساتھ لے جائیں گے۔ یہ بات مجہول اور غیر متعین تھی۔

قول باری ہے (فَاعْتَبِرُوْا یٰاُولِی الْاَبْصَارِ پس اے دیدۂ بینا رکھنے والو! عبرت حاصل کرو) آیت میں اعتبار کا حکم ہے اور حوادث یعنی پیش آمدہ امور کے احکام معلوم کرنے کے لیے قیاس کرنا اعتبار کی ایک صورت ہے اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

مجتہد اپنے اجتہاد سے دشمن کے باغوں کو اجاڑ دے یا باقی رکھے اسے اختیار ہے

قول باری ہے (مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّیْنَۃٍ اَوْ تَرَکْتُمُوْھَا قَآئِمَۃً عَلٰٓی اُصُوْلِھَا فَبِاِذْنِ اللّٰہِ کھجوروں کے جو درخت تم نے کاٹے یا انہیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا، سو یہ دونوں اللہ ہی کے اذن سے تھا) ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ کھجور کا ہر درخت لینہ کہلاتا ہے البتہ عمدہ قسم کی عجوہ کھجور کا درخت اس میں داخل نہیں ہے۔

مجاہد اور عمرو بن میمون کا قول ہے کہ کھجور کا ہر درخت لینہ کہلاتا ہے۔ ———

ایک قول کے مطابق کھجور کے عمدہ قسم کے درخت لینہ کہلاتے ہیں۔ ابن جریج نے مجاہد سے آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ بعض مہاجرین نے کھجور کے درخت کاٹنے سے منع کیا تھا اور یہ کہا تھا کہ یہ درخت اب مسلمانوں کے مال غنیمت ہیں۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی اور اس نے روکنے والوں کی تصدیق کر دی اور کاٹنے والوں کو گناہ سے آزاد کر دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کاٹنے والوں اور کاٹنے سے انکار کرنے والے دونوں کی تصویب کر دی۔ ان سب نے اجتہاد سے کام لے کر یہ طریق کار اختیار کیا تھا۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر مجتہد مصیب یعنی درست کار ہوتا ہے۔ زہری سے مروی ہے انھوں نے عروہ اور انھوں نے حضرت اسامہ بن زید سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُبنیٰ پر صبح کے وقت حملہ کرنے اور اسے آگ لگا دینے کا حکم دیا تھا۔

قتادہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے جب مرتدین کے خلاف جنگی کارروائی شروع کی تو آپ نے انھیں قتل بھی کیا، انھیں گرفتار بھی کیا اور ان کے ٹھکانوں کو آگ بھی لگا دی۔ عبداللہ بن ابی بکر بن عمرو بن حزم نے روایت کی ہے کہ بنو نضیر جب قلعہ بند ہو گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے کھجوروں کو کاٹنے اور آگ لگا دینے کا حکم دیا۔ لوگوں نے عرض کیا۔ ابوالقاسم! آپ تو تباہ کاری کو پسند نہیں کرتے تھے؟ اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت (مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا) الی آخرہا نازل ہوئی۔

عثمان بن عطاء نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے شام کی طرف لشکر روانہ کیا تو اسے جو زبانی ہدایات دی گئی تھیں ان میں یہ بات بھی تھی کہ پھل دار درخت نہ کاٹے جائیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن نے درج بالا روایت کی یہ توجیہ کی ہے کہ مسلمانوں کو یہ بات معلوم تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فتح شام کا جو وعدہ کیا تھا وہ پورا ہو گا اور وہاں کی زمینیں اور درخت سب مسلمانوں کو مال غنیمت کے طور پر مل جائیں گی اس لیے حضرت ابوبکرؓ نے یہ چاہا کہ وہاں کے درخت وغیرہ مسلمانوں کے لیے باقی رہنے دیے جائیں۔

تاہم مسلمانوں کا لشکر جب دار الحرب پر حملہ آور ہو اور جنگی کارروائیوں کے بعد وہاں سے واپس ہونے لگے تو بہتر یہی ہے کہ اہل حرب کے درختوں، فصلوں، گھروں کو آگ لگا کر تباہ کر دے۔

اہل حرب کے مویشیوں کے متعلق بھی ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے کہ اگر ان مویشیوں کو ہانک کر ساتھ لانا ممکن نہ ہو تو انھیں ذبح کر کے جلا دیا جائے۔ جن چیزوں کے بارے میں شک یا اسلام کو توقع ہو کہ یہ مسلمانوں کے لیے مال غنیمت بن جائیں گی اگر وہ انھیں اس غرض سے چھوڑ دیں کہ یہ مسلمانوں کے ہاتھ آ جائیں تو ان کے لیے ایسا کرنا جائز ہے اور اگر وہ انھیں مشرکین کو غصہ دلانے کی خاطر آگ لگا دیں تو بھی جائز ہے۔

اس جواز کی دلیل آیت زیر بحث اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ طریق کار ہے جو آپ نے بنو نضیر کے سلسلے میں اختیار کیا تھا۔

مالِ غنیمت

قول باری ہے (وَمَا اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ) اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے

بطور فئے دلوایا سو تم نے اس کے لیے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ بلکہ اللہ اپنے پیغمبروں کو جس پہ چاہے غلبہ دے دیتا ہے)

فئے رجوع کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی سے ایلاء میں ہونے والے رجوع کو فئ کہا جاتا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (فَاِنْ فَآءُوْ، اگر وہ رجوع کریں) جب کوئی چیز کسی کو واپس کر دی جائے تو کہا جاتا ہے "افاءۃ علیہ" اس نے فلاں چیز اسے لوٹا دی)

اس مقام پر فئے سے مراد اہل شرک کے وہ اموال ہیں جو مسلمانوں کے ہاتھ آجاتے ہیں اس لیے مال غنیمت، جزیہ اور خراج وغیرہ سب فئ میں شمار ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب اہل شرک کے اموال ہوتے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ مسلمانوں کی ملکیت میں دے دیتا ہے۔ مال غنیمت اگرچہ فئے کی ایک قسم ہے تاہم اس کے اندر ایک خصوصیت ہوتی ہے جس میں فئ کے تحت آنے والے دوسرے اموال اس کے ساتھ شریک نہیں ہوتے۔

وہ خصوصیت یہ ہے کہ اس مال کو اہل حرب سے بزور شمشیر جنگ کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے اور پھر پانچواں حصہ نکال لینے کے بعد غانمین کے درمیان حصوں کی صورت میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

زہری نے مالک بن اوس بن الحدثان سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "بنو نضیر کے تمام اموال اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فئے کے طور پر دلوائے تھے ان اموال کے لیے مسلمانوں نے نہ اپنے گھوڑے دوڑائے تھے اور نہ اونٹ۔ یہ تمام اموال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص تھے۔ آپؐ ان میں سے اپنے اہل و عیال کو سال بھر کا خرچ دیتے تھے اور جو کچھ باقی رہ جاتا اس سے جہاد فی سبیل اللہ کے لیے ہتھیار اور گھوڑے وغیرہ حاصل کرتے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ فئ کی وہ صورت تھی جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا اس میں کسی کا حق نہیں رکھا گیا تھا، آپ جسے چاہتے دے سکتے تھے چنانچہ آپؐ اس سے اپنے اہل و عیال کا سال بھر کا خرچ نکال لیتے اور باقیماندہ حصے کو ہتھیاروں اور گھوڑوں وغیرہ کے حصول میں صرف کر دیتے۔

آپؐ کا یہ طریق اس امر پر مبنی تھا جو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں بیان کر دیا تھا وہ یہ کہ اسے حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں کو نہ تو گھوڑے دوڑانے پڑے تھے اور نہ اونٹ، مسلمانوں نے اسے بزور شمشیر حاصل نہیں کیا تھا بلکہ صلح کی بنیاد پر یہ سب کچھ حاصل ہوا تھا۔

فدک اور عرینہ کے دیہاتوں کا بھی یہی حکم تھا جیسا کہ زہری نے ذکر کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مال غنیمت سے صفی بھی حاصل ہوتا تھا۔ یعنی وہ چیز جسے آپ مال غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لیتے۔ اسی طرح آپ کو خمس میں سے بھی حصہ ملتا تھا۔ اسی طرح آپ کو فئی میں سے درج بالا اموال حاصل ہوتے تھے۔

آپ ان سے اپنے اہل وعیال کے اخراجات پورے کرتے اور باقی رہ جانے والے مال کو مسلمانوں کی ضروریات میں صرف کر دیتے۔ ان اموال میں کسی کا حق نہیں ہوتا تھا البتہ آپ جسے چاہتے ان میں سے کچھ دے دیتے۔

اس آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اہل شرک کے جن اموال پر مسلمان بزور شمشیر قبضہ نہ کریں بلکہ صلح کی بنا پر ان کے ہاتھ لگیں انھیں بیت المال میں نہیں رکھا جائے گا بلکہ انھیں جزیہ اور خراج کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا۔

کیونکہ ایسے مال کی حیثیت وہی ہوگی جو بنو نضیر سے حاصل ہونے والے اموال کی تھی جن کے حصول کے لیے مسلمانوں کو نہ گھوڑے دوڑانے پڑے تھے اور نہ اونٹ اور یہ تمام اموال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص ہو گئے تھے۔

قول باری ہے (مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئے دلوا دے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے اس فئے کا حکم بیان کیا جس کے حصول کے لیے مسلمانوں کو نہ گھوڑے دوڑانے پڑے تھے اور نہ ہی اونٹ اور پھر اس فئے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص کر دیا تھا جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

پھر اس فئے کا ذکر ہوا جس پر مسلمانوں نے اپنے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے تھے۔ اس فئے کو اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکورہ اصناف کے لیے مخصوص کر دیا۔ یہ پانچ اصناف ہیں جن کا ذکر دوسری آیات میں بھی ہوا ہے۔ ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ غانمین کا اس فئے میں کوئی حصہ نہ ہو اور صرف ان غانمین کو حصہ ملے جو ان پانچ اصناف کے ذیل میں آتے ہیں۔

قتادہ کا قول ہے کہ ابتدائے اسلام میں مال غنیمت ان پانچ اصناف کے لیے تھا لیکن پھر قول باری (وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ جان لو کہ جو کچھ تمھیں مال غنیمت ملے

اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے ہے) تا آخر آیت سے یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب عراق فتح کر لیا تو کچھ صحابہ کرام نے اس سرزمین کو غانمین کے درمیان تقسیم کر دینے کا مطالبہ کیا ان میں حضرت زبیرؓ اور حضرت بلالؓ وغیرہما بھی شامل تھے۔ حضرت عمرؓ نے انھیں جواب میں یہ فرمایا تھا کہ اگر میں عراق کو غانمین میں تقسیم کر دوں تو آخر میں آنے والوں کے لیے کچھ بھی باقی نہیں رہے گا۔ حضرت عمرؓ نے ان حضرات کے مقابلہ میں آیت زیر بحث سے تا قول باری (وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْۢ بَعْدِهِمْ اور ان لوگوں کا بھی حق ہے جو ان کے بعد آئے) استدلال کیا تھا۔ آپ نے اس سلسلے میں حضرت علیؓ اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مشورہ بھی کیا تھا۔

ان حضرات نے یہی مشورہ دیا تھا کہ عراق کی سرزمین غانمین میں تقسیم نہ کی جائے، یہاں کے باشندوں کو ان کی زمینوں پر برقرار رکھا جائے اور ان پر خراج عائد کر دیا جائے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسی پر عمل کیا اور صحابہ کی جماعت نے آیت زیر بحث سے استدلال میں آپ کی موافقت کی تھی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اسے مفتوحہ سرزمینوں کے سلسلے میں غنیمت والی آیت کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔ اگر امام المسلمین مفتوحہ سرزمین کی تقسیم کو مسلمانوں کے لیے زیادہ فائدہ مند اور بہتر سمجھے تو اسے تقسیم کر دے اور اگر اس سرزمین پر وہاں کے باشندوں کو برقرار رکھنے اور ان سے خراج وصول کرنے کو زیادہ سودمند دیکھے تو اس پر عمل کرے۔

کیونکہ آیت زیر بحث کا حکم خراج وصول کرنے کے سلسلے میں اگر ثابت نہ ہوتا اور اس کے اوّل و آخر کی حیثیت یکساں نہ ہوتی تو صحابہ کرامؓ حضرت عمرؓ سے اس کا ضرور ذکر کرتے اور انھیں یہ بتاتے کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے۔

لیکن جب ان حضرات نے آیت کے نسخ سے حضرت عمرؓ کے مقابلہ میں استدلال نہیں کیا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت کا حکم ان حضرات کے نزدیک ثابت تھا اور ان کی نظروں میں اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کا استدلال درست تھا۔

اس طرح دونوں آیتوں کو جمع کرنے کی صورت میں یہ مفہوم حاصل ہوا۔ جان لو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے، اراضی کے سوا اموال میں اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہے اور اراضی میں اللہ کے لیے پانچواں حصہ ہو گا۔ اگر امام المسلمین ایسا کرنا پسند کرے۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو جو اراضی بطور فئے دلوائے وہ اللہ اور اس کے رسول کی ہو گی اگر امام المسلمین ان اراضی کو

ان کے مالکوں کے قبضے میں رہنے دینا چاہے۔" یہاں رسول (اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے ذکر کا مقصد یہ ہوگا کہ یہ معاملہ آپ کو تفویض کر دیا گیا ہے آپ جس شخص کو مناسب سمجھیں اس کا مصرف قرار دیں۔

حضرت عمرؓ نے آیت زیر بحث کے الفاظ (کَیْلَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ تاکہ وہ مال فی تمہارے دولت مندوں کے درمیان گردش نہ کرتا رہے) نیز (وَالَّذِیْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِھِمْ) سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا تھا:" اگر میں اس سرزمین کو غانمین کے درمیان تقسیم کردوں تو یہ تمہارے دولتمندوں ہی کے قبضے میں آجائے گی اور ان کے بعد آنے والے مسلمانوں کے لیے کچھ نہیں رہے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالَّذِیْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِھِمْ) کے ذریعے اس میں ان لوگوں کا حق بھی رکھا ہے۔"

جب حضرت عمرؓ کی رائے میں آیت زیر بحث کی دلالت کا حکم برقرار رہا منسوخ نہیں ہوا۔ اور صحابہ کرام نے بھی آپ کے ساتھ اس امر میں اتفاق کیا کہ سرزمین عراق کے باشندوں کو ان کی زمینوں پر برقرار رکھ کر ان سے خراج وصول کیا جائے تو آپ نے حضرت عثمان بن حنیفؓ اور حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کو زمینوں کی پیمائش کے لیے عراق روانہ کر دیا۔

چنانچہ ان دونوں حضرات نے وہاں جا کر زمینوں کی پیمائش کرنے کے بعد ان پر متعین اندازوں کے مطابق خراج عائد کر دیا اور گردنوں یعنی افراد پر جزیہ لگا دیا۔ جزیہ عائد کرنے کے سلسلے میں ان دونوں حضرات نے لوگوں کے تین طبقے بنا دیے، ایک طبقہ وہ تھا جو سالانہ بارہ درہم ادا کرتا تھا، دوسرا چوبیس درہم اور تیسرا اڑتالیس درہم۔ حضرت عمرؓ کے اس انتظام میں بعد میں آنے والے ائمہ مسلمین نے کوئی ردو بدل یا ترمیم و تنسیخ نہیں کی۔ اس طرح اس انتظام پر سب کا اتفاق ہو گیا۔

مفتوحہ زمینوں کے بارے میں احکام

جن سرزمینوں کو بزور شمشیر فتح کیا جائے ان کے احکام کے متعلق اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ امام المسلمین کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سرزمین کو اس کے باشندوں اور مال و دولت سمیت پانچواں حصہ نکالنے کے بعد غانمین کے درمیان تقسیم کر دے اور اگر چاہے تو اس پر وہاں کے باشندوں کو برقرار رکھے اور خراج عائد کر دے۔

اس صورت میں یہ سرزمین اس کے باشندوں کی ملکیت میں رہے گی اور ان کے لیے اس کی بیع و شراء جائز ہوگی۔

امام مالک کا قول ہے کہ جس سرزمین پر صلح ہوگئی ہو اگر اہل صلح اسے فروخت کریں تو ان کی یہ فروخت جائز ہوگی اور جس سرزمین پر بزور شمشیر قبضہ کیا گیا ہو اسے کوئی شخص نہیں خرید ے گا۔ اس لیے کہ اہل صلح میں سے جو لوگ مسلمان ہو جائیں گے وہ اپنی زمینوں اور اپنے مال کے زیادہ حق دار ہوں گے۔ جس سرزمین پر بزور شمشیر قبضہ کیا گیا ہو وہاں کے باشندوں میں سے جو لوگ مسلمان ہو جائیں گے وہ مسلمان ہونے کی بنا پر اپنی جانیں محفوظ کرلیں گے لیکن ان کی زمینیں مسلمانوں کی ہوں گی۔ کیونکہ ان کی پوری سرزمین مسلمانوں کے لیے فے بن جاتی ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جس سرزمین پر بزور شمشیر قبضہ کیا گیا ہو اس کا پانچواں حصہ وہاں کے باشندوں کو دے دیا جائے اور باقی چار حصے غانمین کو مل جائیں گے۔ پھر جو شخص بخوشی اپنے حق سے دست بردار ہو جائے گا۔ امام المسلمین کو اسے ان پر وقف کر دینے کا اختیار ہوگا اور جو شخص بخوشی دست بردار نہیں ہوگا وہ اپنے مال کا زیادہ حق دار قرار پائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مفتوحہ سرزمین یا تو غانمین کو دے دی جائے گی اور امام المسلمین کو اسے کسی حالت میں بھی ان سے الگ رکھنے کا اختیار نہیں ہوگا الا یہ کہ کوئی شخص اپنے حق سے بخوشی دست بردار ہو جائے یا امام المسلمین کو یہ اختیار ہوگا کہ اس سرزمین پر وہاں کے باشندوں کو برقرار رکھتے ہوئے زمین پر خراج عائد کردے اور لوگوں پر جزیہ لگا دے جس طرح حضرت عمرؓ نے عراق کے دیہی علاقوں کے سلسلے میں طریقۂ کار اختیار کیا تھا۔

جب تمام صحابہ کرام نے حضرت عمرؓ کے اس اقدام کی تصویب کی تھی جو انھوں نے ارض سواد (عراق کے دیہی علاقوں) کے انتظام کے سلسلے میں اٹھایا تھا، اگرچہ بعض حضرات نے ابتدا میں غانمین کے حق کو ساقط کرنے کی مخالفت کی تھی لیکن پھر سب اس انتظام پر متفق ہو گئے تھے۔

تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ غانمین نہ تو مفتوحہ سرزمین کی اور نہ ہی وہاں کے باشندوں کی گردنوں کی ملکیت کے حقدار قرار پاتے ہیں۔ البتہ اگر امام المسلمین ایسا کرنا پسند کرے تو پھر انھیں ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اگر غانمین کو مفتوحہ سرزمین کی ملکیت حاصل ہو جاتی تو حضرت عمرؓ انھیں چھوڑ کر دوسروں کو اس کا مالک قرار نہ دیتے۔

اور آپ نے قول باری (كَيْلَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ) نیز (وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ) سے جو استدلال کیا تھا غانمین اس استدلال کو ہرگز تسلیم نہ کرتے۔ لیکن جب تمام لوگوں نے آیت سے حضرت عمرؓ کے اس استدلال کو تسلیم کرلیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ

غانمین مفتوحہ سرزمین کی ملکیت کے حقدار نہیں ہوتے اِلّا یہ کہ امام المسلمین انھیں اس کی ملکیت دینا پسند کرے۔

نیز اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ امام المسلمین کو مشرکین کے قیدیوں کو قتل کر دینے کا اختیار ہوتا ہے اور وہ انھیں زندہ رکھ کر غانمین کے درمیان تقسیم بھی کر سکتا ہے۔ اگر ان قیدیوں میں غانمین کی ملکیت کا ثبوت ہو جاتا تو پھر امام المسلمین کو غانمین کے دوسرے اموال کی طرح ان قیدیوں کو تلف کرنے کا اختیار نہ ہوتا۔

جب امام المسلمین کو درج بالا دونوں اختیارات حاصل ہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مال غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد غانمین کو نہ تو گردنوں کی اور نہ ہی زمینوں کی ملکیت حاصل ہوتی ہے الا یہ کہ امام المسلمین ایسا کرنا چاہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے سفیان ثوری نے یحییٰ بن سعید سے انھوں نے بشیر بن یسار سے اور انھوں نے سہل بن ابی حثمہ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ایک حصے کی آمدنی اپنی ضروریات کے لیے مخصوص کر دی تھی اور دوسرے حصے کو مسلمانوں کے درمیان اٹھارہ حصے فی کس کے حساب سے تقسیم کر دیا تھا۔

اگر پورا خیبر غانمین کی ملکیت ہوتا تو آپؐ اس کے نصف کو اپنی ضروریات کے لیے مخصوص نہ کرتے حالانکہ خیبر بزور شمشیر فتح ہوا تھا اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آپ نے مکہ بزور شمشیر فتح کیا تھا اور اس کے باشندوں پر احسان کرتے ہوئے انھیں وہاں برقرار رہنے دیا تھا۔

اس طرح آیت کی دلالت، اجماع سلف اور سنت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ امام المسلمین کو مفتوحہ زمینوں کو غانمین کے درمیان تقسیم کر دینے یا انھیں وہاں کے باشندوں کی ملکیت میں رہنے دینے اور خراج عائد کر دینے کا اختیار حاصل ہے۔

اس پر سہیل بن صالح کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عراق نے اپنے قفیز (ایک پیمانہ) اور درہم کی ادائیگی روک دی، شام نے اپنے مُد (ایک پیمانہ) اور دینار کی اور مصر نے اپنے اردب (ایک بڑا پیمانہ) اور دینار کی۔ اور پھر اسی طرح ہو گئے جس طرح پہلے تھے"

یہ روایت سنا کر حضرت ابوہریرہؓ نے کہا۔ اس روایت کی صداقت پر ابوہریرہؓ کا گوشت اور اس کا خون گواہ ہیں" اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ زمینوں میں اللہ کے جو واجب

حقوق کی ادائیگی سے لوگ باز رہیں گے اور اس طرح حقوق اللہ کی عدم ادائیگی کی بنا پر وہ زمانہ جاہلیت کی طرف لوٹ آئیں گے۔ زمانہ جاہلیت میں بھی لوگ اللہ کے حقوق ادا نہیں کرتے تھے۔

یہ بات حضرت عمرؓ کے اس طریق کار اور پالیسی کی صحت پر دلالت کرتی ہے جو انھوں نے عراق کی زمینوں کے متعلق اختیار کیا تھا نیز یہ کہ انھوں نے ان زمینوں پر جو خراج عائد کیا تھا وہ اللہ تعالیٰ کا ایسا حق ہے جس کی ادائیگی واجب تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے سواد عراق کے متعلق حضرت عمرؓ کی جس پالیسی کا ذکر کیا ہے اس پر اجماع نہیں ہوا تھا کیونکہ حبیب بن ابی ثابت وغیرہ سے ثعلبہ بن یزید الحمانی سے روایت کی ہے کہ وہ اپنے ساتھیوں کے ہمراہ حضرت علیؓ کے پاس دیوان خانے میں گئے۔

حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ تم ایک دوسرے کی گردنیں اتارنے لگ جاؤ گے تو میں عراق کی ساری ذمی زمینیں تمھارے درمیان تقسیم کر دیتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کے متعلق جو درست روایت ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ کو سواد عراق تقسیم نہ کرنے اور وہاں کے باشندوں کو ان زمینوں پر برقرار رکھنے کا مشورہ دیا تھا۔

اس لیے حضرت علیؓ سے معترض نے جو روایت نقل کی ہے وہ اس پس منظر میں درست نہیں معلوم ہوتی۔ اس لیے کہ انھوں نے جن لوگوں کو خطاب کر کے یہ بات کہی تھی وہ یا تو وہی تھے جنھوں نے سواد عراق کو فتح کیا تھا اور اس بنا پر وہ اس کی ملکیت اور تقسیم کے حق دار بن گئے تھے اور امام المسلمین کو اس بارے میں کوئی اختیار نہیں تھا یا مخاطب وہ لوگ تھے جنھوں نے سوادِ عراق کو فتح نہیں کیا تھا یا حضرت علیؓ نے لشکر کو یہ بات کہی تھی جس میں ملے جلے لوگ تھے، یعنی وہ بھی جو عراق کی فتح میں شریک تھے اور وہ بھی جو اس میں شریک نہیں تھے۔

اب جو لوگ فتح میں شریک نہ ہوئے ہوں ان سے یہ بات کہنی درست ہی نہیں ہے کیونکہ کوئی شخص بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ مالِ غنیمت غانمین کے سوا دوسروں کو دے دیا جائے۔ اور غانمین کو اس سے خارج کر دیا جائے یا یہ کہ ان میں ملے جلے لوگ ہوں یعنی ایسے بھی جو فتح میں شریک ہو کر غنیمت کے حق دار بنے تھے اور ایسے بھی جو فتح میں شریک نہیں ہوئے تھے۔

یہ بھی پہلی صورت کی طرح ہے کیونکہ جو لوگ فتح میں شریک نہ ہوئے ہوں ان کے لیے مالِ غنیمت میں حصہ مقرر کرنا اور مالِ غنیمت کو ان کے اور شریک ہونے والوں کے درمیان تقسیم کر دینا سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔ یا یہ کہ حضرت علیؓ نے یہ بات ان لوگوں سے کہی تھی جو سواد عراق کی

فتح میں شریک تھے دوسرے لوگ ان میں شامل نہیں تھے۔

اگر یہ بات اس طرح تھی اور یہی لوگ سوادِ عراق کے حق دار تھے، دوسرے نہیں تھے۔ نیز امام المسلمین کو اس بارے میں کوئی اختیار بھی نہ تھا تو پھر اس صورت میں حضرت علیؓ کے لیے ان لوگوں کا حق دوسروں کو دے دینا جائز ہی نہ تھا۔

تاکہ اس کے نتیجے میں لوگ ایک دوسرے کی گردن اتارنے پر آمادہ ہو جاتے کیونکہ حضرت علیؓ کے تقویٰ اور پرہیزگاری سے یہ توقع ہی نہیں ہو سکتی تھی کہ جس حق کی حفاظت اور نگرانی کا فریضہ آپ پر عائد تھا اس میں کوتاہی کرتے ہوئے آپ وہ حق غیر مستحق کے قبضے میں چلے جانے کی اجازت دے دیتے۔

نیز اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپ نے صرف ان لوگوں کو مخاطب نہیں بنایا تھا جنھوں نے سوادِ عراق کو فتح کیا تھا۔ اس خطاب کی صرف ان لوگوں کے ساتھ تخصیص نہیں تھی بلکہ دوسرے بھی اس میں شامل تھے اور یہی بات اس روایت کے فساد کی دلیل ہے۔

مفتوحہ زمینوں کی ملکیت کے متعلق درج بالا سطور میں ہمارے بیان کردہ اصول کے ثبوت کے بعد نیز حضرت عمرؓ اور تمام صحابہ کرام سے اس روایت کی صحت کے بعد جس کے مطابق آپ نے سوادِ عراق تقسیم نہیں کیا تھا بلکہ وہاں کے باشندوں کو ان زمینوں پر برقرار رکھ کر ان پر خراج عائد کر دیا تھا، حضرت عمرؓ کے انتظام کی نوعیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔

کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کو ان کی ملکیتوں پر برقرار رہنے دیا تھا، ان کے اموال ان کے قبضے میں رہنے دیے تھے اور انھیں غلام قرار نہیں دیا تھا۔ یہی وہ بات ہے جو ہم نے اس سلسلے میں اپنے اصحاب کے مسلک کے متعلق بیان کی ہے۔

کچھ دوسرے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آپ نے ان لوگوں کو ان کی اراضی پر اس شرط کے ساتھ برقرار رکھا تھا کہ یہ لوگ اپنی اراضی سمیت مسلمانوں کے لیے فئے تھے اور انھیں ان کی زمینوں کی ملکیت حاصل نہیں تھی۔ بعض دوسرے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آپ نے انھیں آزاد قرار دے کر ان کی زمینوں پر برقرار رکھا تھا اور ان کی زمینیں مسلمانوں کے مصالح کی خاطر وقف تھیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اہل سواد میں سے جو شخص مسلمان ہو جاتا وہ آزاد ہوتا اور کوئی شخص اسے غلام نہیں بنا سکتا تھا۔ حضرت علیؓ کے متعلق روایت ہے کہ آپ

کے عہد خلافت میں ایک دہقان یعنی زمیندار مسلمان ہو گیا تو آپ نے اس سے فرمایا تھا کہ اگر تم اپنی زمین پر قابض رہنا چاہو تو ہم تم سے جزیہ ہٹا لیں گے اور تمھاری زمین سے جزیہ یعنی خراج لیں گے اور اگر تم اپنی زمین چھوڑ جاؤ گے تو ہم اس زمین کے زیادہ حق دار ٹھہریں گے۔

اسی قسم کی روایت حضرت عمرؓ کے متعلق بھی ہے۔ نہر الملک کے علاقے کی ایک زمیندارنی جب مسلمان ہو گئی تو آپ نے اس سے یہی بات فرمائی تھی۔ اگر سواد عراق کے باشندے غلام ہوتے تو مسلمان ہونے کی وجہ سے ان سے غلامی زائل نہ ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں حضرات نے یہ فرمایا تھا کہ اگر تم اپنی زمین چھوڑ جاؤ تو ہم اس زمین کے زیادہ حق دار قرار پائیں گے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس قول سے ان دونوں حضرات کا دراصل مقصد یہ تھا کہ اگر وہ اپنی زمینوں کو آباد رکھنے سے عاجز رہیں تو ہم انھیں آباد کریں گے اور فصلیں کاشت کریں گے تاکہ ان زمینوں پر واجب ہونے والے مسلمانوں کے حقوق یعنی خراج معطّل ہو کر نہ رہ جائیں۔

ہمارے نزدیک امام المسلمین ان لوگوں کی اراضی کے متعلق یہی اقدام کرے گا جو انھیں آباد کرنے سے عاجز ہو جائیں۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اہل سواد میں سے جو لوگ مسلمان ہو جائیں وہ آزاد ہوں گے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ ان کی اراضی بھی ان کی ملکیت کے تحت ہوں گی جس طرح ان کی گردنیں اصل حالت یعنی آزادی پر برقرار رکھی گئی تھیں۔

ہمارے مخالفین کے نزدیک امام المسلمین کے لیے جس بنا پر یہ بات جائز ہے کہ وہ ان کی گردنوں سے غانمین کے حق کو منقطع کر کے ان کی زمینوں کو مسلمانوں کے لیے وقف کر دے اور ان زمینوں کا خراج مسلمانوں کے مصالح میں صرف کرے اسی بنا پر اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ ان زمینوں پر ان کی ملکیت کو برقرار رکھتے ہوئے ان کا خراج مسلمانوں کے مصالح میں صرف کرے۔

کیونکہ مسلمانوں کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ان زمینوں سے ان پر قابضین کی ملکیت کی نفی کر دیں جبکہ مسلمانوں کو ان زمینوں کی ملکیت کبھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ دونوں حالتوں میں مسلمانوں کو صرف وہاں کے خراج پر حق حاصل ہوتا انھیں ان زمینوں کی ملکیت کا حق حاصل نہ ہوتا۔

یحییٰ بن آدم نے حسن بن صالح کی طرف سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہم نے تو یہ سن رکھا ہے کہ جس مال پر مسلمان قتال کے ذریعے بزور شمشیر غالب آ جائیں وہ مال غنیمت کہلاتا ہے اور جو مال

صلح کی بنا پر حاصل ہو وہ فئے کہلاتا ہے۔

رہ گیا سواد عراق کا مسئلہ تو ہم نے اس کے متعلق سن رکھا ہے کہ پہلے نبطیوں کے قبضے میں تھا پھر اہل فارس اس پر قابض ہو گئے اور نبطی انھیں خراج ادا کرتے رہے۔ جب اہل فارس پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا تو انھوں نے سواد عراق کو نیز جنگ نہ کرنے والے دہقانوں کو ان کی حالت پر چھوڑ دیا۔ انھوں نے مردوں پر جزیہ عائد کر دیا اور ان کے قبضے میں جو زمینیں تھیں ان کی پیمائش کر کے ان پر خراج عائد کر دیا۔ جو زمین کسی کے قبضے میں نہیں تھی اس پر خود قبضہ کر لیا اور یہ زمین امام المسلمین کے لیے "صفی" (مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے امام المسلمین اپنے لیے اس میں سے جو چیز الگ کر لے وہ صفی کہلاتی ہے) بن گئی"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حسن بن صالح نے گویا یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اہل فارس کی مملکت میں نبطی لوگ آزاد شہریوں کی حیثیت سے رہتے تھے اس لیے ان کی زمینوں پر ان کی ملکیت بحال تھی۔ پھر جب مسلمان اہل فارس یعنی ایرانیوں پر غالب آ گئے اور ان ایرانیوں نے ہی مسلمانوں کا مقابلہ کیا تھا۔ نبطیوں نے مقابلہ نہیں کیا تھا تو ان کی زمینیں اور گردنیں اسی حالت پر باقی رہنے دی گئیں جس پر یہ ایرانیوں کے زمانے میں تھیں۔

چونکہ ان نبطیوں نے مسلمانوں کے خلاف جنگوں میں حصہ نہیں لیا تھا اس لیے ان کی زمینیں اور گردنیں صلح کی بنا پر حاصل ہونے والی زمینوں کے معنی میں ہو گئیں۔ البتہ اگر یہ مسلمانوں کے خلاف جنگوں میں حصہ لیتے تو اس صورت میں مسلمان ان کی زمینوں اور گردنوں کے مالک بن جاتے۔

حسن بن صالح کی یہ توجیہ اس صورت میں احتمال کے درجے میں قابل قبول ہو سکتی تھی۔ اگر حضرت عمرؓ اپنے ان رفقاء کے مقابلہ میں جنھوں نے آپ سے سواد عراق کی تقسیم کا مطالبہ کیا تھا کتاب اللہ کی دلالت سے استدلال نہ کرتے۔ حضرت عمرؓ نے جو استدلال کیا تھا وہ حسن بن صالح کی بیان کردہ توجیہ سے بالکل مختلف تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمرؓ نے سواد عراق کو اجارہ کے طور پر وہاں کے باشندوں کے حوالے اس لیے کر دیا تھا کہ غانمین نے بطیب خاطر اس بات کو قبول کر لیا تھا۔ اجرت کو خراج کا نام دیا جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الخراج بالضمان خراج یعنی اجرت اور آمدنی کا استحقاق تاوان کی ذمہ داری کی بنیاد پر ہوتا ہے) آپ کی اس سے مراد خرید شدہ غلام کی اجرت ہے جب اسے عیب کی بنا پر واپس کر دیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق پر خراج عائد کرنے اور اسے غانمین کے درمیان تقسیم نہ کرنے کے سلسلے میں غانمین کی رائے اور ان کی رضامندی معلوم نہیں کی تھی۔ بلکہ آپ نے صرف صحابہ کرام سے مشورہ کیا تھا اور جن حضرات نے تقسیم کا مطالبہ کیا تھا ان کے سامنے اپنی بات کو دلائل سے واضح کر دیا تھا۔

اگر حضرت عمرؓ غانمین کی رضامندی اور ان کی خوشی معلوم کرتے تو یہ بات بھی روایات کے ذریعے اسی طرح منقول ہوتی ہے جس طرح رفقاء کے ساتھ آپ کی بحث و استدلال اور مراجعت منقول ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات منقول ہوئی ہے اور اس کا ذکر بھی ہے۔ اسماعیل بن ابی خالد نے قیس بن ابی حازم سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے "ہم لوگوں کے سردار تھے۔ ہمیں حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق کا چوتھائی عطا کیا تھا۔ ہم تین سالوں تک یہ چوتھائی ادا کرتے رہے۔

پھر جریر حضرت عمرؓ کے پاس آئے، آپ نے ان سے کہا: "بخدا اگر میں تقسیم کرنے والا نہ ہوتا اور اس تقسیم کی ذمہ داری مجھ پر نہ ہوتی تو تم لوگ اسی طرح چوتھائی وصول کرتے رہتے جس طرح پہلے وصول کرتے رہے لیکن اب میرا خیال یہ ہے کہ تم لوگ اسے مسلمانوں کو واپس کر دو"۔

چنانچہ جریر نے ایسا ہی کیا اور حضرت عمرؓ نے انھیں انعام کے طور پر اسی دینار دیے۔ پھر ایک عورت آپ کے پاس آئی اور کہنے لگی "امیر المومنین! میری قوم نے آپ کے ساتھ ایک بات پر مصالحت کر لی ہے لیکن میں اس مصالحت پر اس وقت تک رضامند نہیں ہوں گی جب تک آپ میری مٹھی سونے سے نہ بھر دیں گے، ایک نرم رفتار اونٹ اور ایک سرخ رنگ کی جھالردار چادر نہ دیں گے"۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہ چیزیں اس عورت کو دے دیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں یہ دلیل موجود نہیں ہے کہ حضرت عمرؓ نے انھیں زمینوں کی ملکیت بھی عطا کر دی تھی۔ عین ممکن ہے کہ آپ نے انھیں پہلے خراج کا چوتھائی عطا کیا تھا بعد میں یہ مناسب سمجھا کہ انھیں خراج کی بجائے صرف ان کے وظائف دیے جائیں جو تمام لوگوں کو دیے جاتے تھے تاکہ سب کے ساتھ یکسانیت کا برتاؤ ہو جائے۔

یہاں یہ بات کیسے کہی جا سکتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کی رضامندی حاصل کر کے یہ قدم اٹھایا تھا جب کہ آپ نے یہ واضح کر دیا تھا کہ آپ کی رائے میں ان سے اب یہ مراعات واپس لے کر مسلمانوں پر لوٹا دی جائے اور یہ بھی واضح کر دیا تھا کہ آپ کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے

کیونکہ آپ کے خیال میں یہ بات مسلمانوں کے حق میں بہتر اور زیادہ سود مند تھی۔

رہ گیا عورت کا معاملہ تو آپ نے یہ چیزیں اسے بیت المال سے دی تھیں کیونکہ آپ کے لیے ایسا کرنا جائز تھا۔ آپ لوگوں کے قبضے سے سواد عراق کا خراج وغیرہ واپس لیے بغیر بھی انھیں بیت المال سے دے سکتے تھے۔ معترض کا یہ کہنا کہ خراج اجرت ہے کئی وجوہ سے غلط ہے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اجارہ اگر ایک مدت کے لیے ہو تو جب تک مدت معلوم نہ ہو یہ درست نہیں ہوتا۔ نیز اہل سواد یا تو غلام تھے یا آزاد، اگر غلام تھے تو آقا کا اپنے غلام سے اجارہ کرنا جائز نہیں ہوتا اور اگر آزاد تھے تو پھر یہ کیسے جائز ہو گیا کہ ان کی گردنیں تو اصل جزیہ پر رہنے دی جائیں اور ان کی اراضی ان کی ملکیت میں نہ رہنے دی جاتی۔

نیز اگر وہ غلام ہوتے تو ان کی گردنوں کا جزیہ لینا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غلاموں پر کوئی جزیہ نہیں ہوتا۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کھجور اور دوسرے درختوں کا اجارہ جائز نہیں ہوتا جبکہ حضرت عمرؓ نے کھجور کے درختوں نیز دوسرے اشجار کا خراج وصول کیا تھا جس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ خراج اجرت نہیں ہے۔

خراجی زمین اور اس کا اجارہ

خراجی زمین کی خرید اور اسے اجارہ پر لینے کے جواز کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اوزاعی کا بھی یہی قول ہے امام مالک نے کہا ہے کہ میں خراجی زمین اجارہ پر لینے کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ شریک نے بھی خراجی زمین کی خریداری کو مکروہ سمجھا ہے انھوں نے کہا ہے کہ خراجی زمین خرید کر اپنی گردن پر ذلت نہ سوار کرلو۔

طحاوی نے ابن ابی عمران سے اور انھوں نے سلیمان بن بکار سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے المعافی بن عمران سے خراجی زمین میں فصل کاشت کرنے کے متعلق پوچھا تو انھوں نے اس سے منع کر دیا۔ اس پر ایک شخص نے ان سے کہا کہ آپ خود خراجی زمین میں کاشت کرتے ہیں۔ انھوں نے جواب میں کہا۔ بھتیجے! برائی کی بات میں تقلید نہیں کرنی چاہیے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کوئی مسلمان خراجی زمین کرایہ پر لے لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جس طرح ان کے جانوروں کو کرایہ پر لینے میں کوئی حرج نہیں ہوتا۔

امام شافعی نے یہ کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث (لا ینبغی لمسلم ان یودی

الخراج ولا لمشرك ان يدخل المسجد الحرام کسی مسلمان کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ خراج ادا کرے اور کسی مشرک کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ مسجد حرام میں داخل ہو جائے) میں جزیہ کا خراج مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے خراجی زمین خریدی تھی، حضرت ابن مسعودؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لاتتخذوا الضیعۃ فترغبوا فی الدنیا زمینیں حاصل نہ کرو کہ پھر تمھیں دنیا سے رغبت پیدا ہو جائے گی) حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا تھا۔ ”راذان کی بات راذان میں ہے اور مدینہ کی بات مدینہ میں ہے“ حضرت ابن مسعودؓ کی راذان میں زمین تھی اور راذان خراج کا علاقہ تھا۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضرت علیؓ کے بیٹوں حضرت حسنؓ اور حسینؓ نے سواد عراق میں زمینیں خریدی تھیں۔ یہ بات دو معنوں پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ یہ زمینیں وہاں آباد لوگوں کی ملکیت تھیں اور دوسری بات یہ کہ مسلمان کے لیے ان کی خریداری مکروہ نہیں تھی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے اہل خراج میں سے مسلمان ہو جانے والوں کے متعلق فرمایا تھا کہ اگر یہ اپنی زمینوں پر آباد رہیں تو ان کی زمینوں سے خراج وصول کیا جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے ذمیوں کی زمین کی خریداری کو ناپسند کیا تھا۔ انھوں نے یہ کہا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ذمی کافر کے گلے میں جو چیز لٹکا دی ہے اسے اپنے گلے میں نہ لٹکاؤ“ حضرت ابن عمرؓ سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔ ان کا قول ہے۔ ”اپنے گلے میں ذلت کو آویزاں نہ کرو“۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زمین کا خراج ذلت نہیں ہے کیونکہ ہمیں سلف کے مابین اس مسئلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر ذمی کے قبضے میں خراجی زمین ہو اور وہ مسلمان ہو جائے تو اس کی زمین سے خراج بدستور وصول کیا جائے گا۔ البتہ اس کے سر سے جزیہ ختم ہو جائے گا۔ اگر خراج میں ذلت ہوتی تو اسلام لانے کی وجہ سے اس سے خراج ساقط ہو جاتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (منعت العراق قفیزھا ودرھمھا عراق نے اپنے قفیز (ایک پیمانہ) اور اپنے درہم کی ادائیگی روک دی) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مسلمانوں پر بھی واجب ہے کیونکہ آپ نے یہ بتایا کہ مسلمان مستقبل میں اللہ کا حق ادا کرنے سے باز رہیں گے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ہے (وعدتم کما بدأتم اور تم پہلی حالت

کی طرف لوٹ گئیں) ذلت مسلمانوں پر واجب نہیں ہوتی بلکہ یہ مسلمانوں کی طرف سے کافروں پر واجب ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ۔ اور ان لوگوں کا بھی حق ہے) جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لاکر دار الہجرت میں مقیم تھے اور یہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہیں جو ہجرت کر کے ان کے پاس آئے ہیں یعنی ——— واللہ اعلم ——— جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئے دلوائے وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا اور ان لوگوں کا جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لاکر دار الہجرت میں مقیم تھے۔ یعنی انصار مدینہ۔

حضرات مہاجرین اگرچہ حضرات انصار سے پہلے اسلام لے آئے تھے لیکن یہاں اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ وہ لوگ جو حضرات مہاجرین کی ہجرت سے پہلے دار الاسلام اور ایمان میں قدم جمائے ہوئے تھے اور یہ حضرات انصار تھے۔

قول باری ہے (وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا اور جو کچھ بھی ان کو دے دیا جائے اس کی کوئی حاجت تک یہ اپنے دلوں میں محسوس نہیں کرتے) حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ حضرات انصار حضرات مہاجرین سے اللہ کے دیئے ہوئے فضل پر حسد نہیں کرتے ایک قول یہ ہے کہ حضرات انصار حضرات مہاجرین پر جو کچھ خرچ کرتے ہیں اس سے ان کے دلوں میں تنگی پیدا نہیں ہوتی۔

صدقہ کی کہاں تک حد ہے؟

قول باری ہے (وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ۔ اور وہ اپنی ذات پر انھیں ترجیح دیتے ہیں خواہ اپنی جگہ خود محتاج ہوں) خصاصہ حاجت کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرات انصار کے اس طرز عمل پر ان کی تعریف کی کہ وہ انفاق کے سلسلے میں اپنی ذات پر حضرات مہاجرین کو ترجیح دیتے ہیں اگرچہ خود انھیں خرچ کی ضرورت اور حاجت ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے عرض کیا کہ میرے پاس ایک دینار ہے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ اسے اپنی ذات پر خرچ کرو۔ اس نے عرض کیا کہ میرے پاس ایک اور دینار بھی ہے، آپ نے فرمایا کہ اسے اپنے بال بچوں پر خرچ کرو۔ اس نے پھر عرض

کیا کہ میرے پاس ایک اور دینار بھی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا صدقہ کر دو۔

ایک شخص آپؐ کے پاس انڈے کے برابر سونے کا ایک ٹکڑا لے کر آیا اور عرض کیا "اللہ کے رسول! اسے صدقہ میں دے دیجیے میرے پاس اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے" یہ سُن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا چہرۂ مبارک دوسری طرف کر لیا، وہ شخص دوسری طرف سے آپ کے سامنے آگیا۔ آپ نے اپنا چہرہ اس کے سامنے سے ہٹا لیا لیکن جب اس نے اپنی بات پھر دہرائی تو آپؐ نے سونے کا وہ ٹکڑا اس کے ہاتھ سے لے کر زور سے زمین پر دے مارا کہ اگر اسے وہ ٹکڑا لگ جاتا تو وہ زخمی ہو جاتا۔

پھر آپ نے فرمایا "میرے پاس ایک شخص اپنا سب کچھ لے کر آجاتا ہے اور صدقہ کر دیتا ہے اور پھر بیٹھ کر لوگوں کے سامنے اپنی ضروریات کے لیے دستِ سوال دراز کرتا رہتا ہے۔ صدقہ تو وہ ہوتا ہے جسے دینے کے بعد صدقہ کرنے والے کے پاس اتنا کچھ بچ رہے کہ اسے دستِ سوال دراز کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا وہ بڑا شکستہ حال تھا۔

آپؐ نے لوگوں کو صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ لوگوں نے کپڑے اور دراہم صدقہ میں دیے، آپؐ نے اس شخص کو دو کپڑے دے دیے، اور دوبارہ لوگوں کو صدقہ کرنے کی ترغیب دی، اس شخص نے اپنا ایک کپڑا صدقہ کے طور پر پیش کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے اس اقدام کو بہت ناپسند فرمایا۔

ان روایات میں اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دینے کے اقدام کو ناپسند کیا گیا ہے بلکہ اپنی ذات پر خرچ کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور اگر کچھ بچ رہے تو اسے صدقہ میں دیا جا سکتا ہے۔ ان تمام باتوں کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے اقدام کو اس لیے ناپسند کیا تھا کہ آپ کو صدقہ کرنے والے کے متعلق یہ بھروسہ نہیں تھا کہ وہ فقر کو برداشت بھی کر سکے گا۔ بلکہ آپ کو یہ خطرہ تھا کہ جب اس کے پاس خرچ کرنے کے لیے کچھ نہ ہوگا تو یہ لوگوں سے مانگتا پھرے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ "میرے پاس ایک شخص اپنا سب کچھ لے کر آجاتا ہے اور صدقہ کر دیتا ہے پھر بیٹھ کر لوگوں کے سامنے دستِ سوال دراز کرتا رہتا ہے"۔ جن لوگوں کی یہ کیفیت ہو آپ نے ان کے لیے اپنی ذات پر ایثار کو ناپسند کیا ہے بحضرات انصار جن کی

اللہ تعالیٰ نے ایثار کی صفت کی بنا پر تعریف کی ہے ان کی یہ کیفیت نہیں تھی۔

بلکہ ان کی کیفیت تو اس قول باری کے مطابق تھی (وَالصَّابِرِيْنَ فِي الْبَأْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِيْنَ الْبَأْسِ اور تنگی و مصیبت کے وقت اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں) ایسے حضرات کا ایثار ان کے امساک سے افضل تھا۔ البتہ جو شخص فقر و فاقہ کو برداشت نہ کر سکتا ہو اور لوگوں سے مانگنا شروع کر دیتا ہو اس کے حق میں امساک یعنی دوسروں کے لیے خرچ نہ کرنا ایثار سے افضل ہے۔

محارب بن دثار نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی کو بکری کی سری تحفے کے طور پر بھیجی گئی۔ انھوں نے تحفہ دینے والے سے فرمایا کہ فلاں شخص اور اس کے اہل و عیال ہم سے زیادہ ضرورت مند ہیں یہ تحفہ انھیں دے دو، اسی طرح دوسرے شخص نے تیسرے کی طرف بھیج دیا اور تیسرے نے چوتھے کی طرف۔ یہ سری نو خاندانوں سے پھرتے پھراتے پھر پہلے شخص کے پاس واپس آ گئی۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَمَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ۔ اور جو لوگ اپنی طبیعت کی تنگی سے بچا لیے گئے سو ایسے ہی لوگ فلاح پانے والے ہیں)

اعمش نے جامع بن شداد سے روایت کی ہے، انھوں نے الاسود بن ہلال سے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آیا اور عرض کیا "ابو عبدالرحمٰن! مجھے خطرہ پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں میں اس آیت کی زد میں نہ آ جاؤں۔ خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس چیز کو روکنا میرے بس میں ہوتا ہے اسے کسی کو دے دینے کو میرا دل ہی نہیں چاہتا۔"

حضرت ابن مسعودؓ نے سن کر فرمایا "یہ بخل ہے اور بخل بھی اپنی جگہ بری چیز ہے تاہم آیت میں جس چیز کا ذکر ہے وہ شُحّ ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ تم ناجائز طور پر اپنے بھائی کے مال پر قبضہ کر جاؤ" سعید بن جبیر سے اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے کہ "شُحّ" کا مفہوم یہ ہے کہ حرام مال جمع کرتے رہنا اور زکوٰۃ ادا نہ کرنا۔

سُورَةُ المُمتَحِنَة

دشمنان خدا اور رسول سے دوستی کی ممانعت

قول باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّیْ وَعَدُوَّکُمْ اَوْلِیَاءَ تُلْقُوْنَ اِلَیْھِمْ بِالْمَوَدَّۃِ۔ اے ایمان والو! تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنا لینا کہ ان سے محبت کا اظہار کرنے لگو)

ایک قول کے مطابق آیت کا نزول حاطب بن ابی بلتعہ کے بارے میں ہوا تھا۔ انھوں نے خفیہ طور پر کفار قریش کو خط لکھ کر انھیں خیر خواہانہ مشورے دیے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر دے دی۔

آپ نے حاطب کو طلب کر کے ان سے خط کے متعلق استفسار کیا، انھوں نے اس بات کو تسلیم کر لیا آپ نے ان سے پوچھا کہ آخر تمہیں اس کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ انھوں نے عرض کیا بخدا! جب سے میں مسلمان ہوا ہوں مجھے اللہ کے بارے میں کبھی کسی قسم کا کوئی شک وشبہ نہیں ہوا لیکن میں قریش کے اندر ایک اجنبی کی حیثیت سے رہتا تھا۔ میں یہاں مدینے آچکا ہوں لیکن مکہ میں میرے پیچھے اہل وعیال اور میرا مال ہے۔

میں نے چاہا کہ انھیں نصیحت آمیز خط لکھ کر اپنے بال بچوں کی حفاظت کا کوئی انتظام کر لوں حضرت عمرؓ کو یہ سن کر طیش آ گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مخاطب ہو کر عرض کیا۔ اللہ کے رسولؐ! مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس کی گردن اڑا دوں۔"

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ابن خطاب، حوصلہ کرو، حاطب معرکہ بدر میں شریک ہوئے ہیں اور تمہیں کیا معلوم کہ اللہ تعالیٰ نے بدر کے شرکاء پر اوپر سے نظر ڈال کر یہ فرما دیا ہو" اب تم جو چاہو کرو۔ میں تمہیں بخش دوں گا۔"

ہمیں عبداللہ بن محمد نے، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں

معمر نے زہری سے اور انھوں نے عروہ بن الزبیر سے درج بالا آیت کے سلسلے میں اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حاطبؓ نے جو اقدام کیا تھا وہ ظاہری طور پر ارتداد کا موجب نہیں ہے کیونکہ انھوں نے یہ سمجھا تھا کہ اپنی اولاد اور اپنے مال کے دفاع کے لیے ان کا یہ اقدام جائز ہے جس طرح جان کے خطرے کے وقت تقیہ کرنا جائز ہو جاتا ہے اور اگر اس موقعہ پر کلمہ کفر کہہ کر کفر کے اظہار کی ضرورت بھی پیش آجائے تو اس کی بھی اباحت ہوتی ہے۔

اسی خیال کے تحت انھوں نے خط لکھا تھا اس بنا پر ان کا یہ خط انھیں کافر قرار دینے کا موجب نہیں بنا۔ اگر یہ خط اس امر کا موجب بن جاتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے ضرور توبہ کا مطالبہ کرتے لیکن جب آپ نے ان سے توبہ نہیں کرائی بلکہ ان کے بیان کی تصدیق فرمائی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حاطبؓ مرتد نہیں بن گئے تھے۔

حضرت عمرؓ نے ان کی گردن اڑا دینے کی اجازت اس بنا پر مانگی تھی کہ ان کا خیال یہ تھا کہ حاطبؓ نے یہ قدم کسی تاویل کے بغیر بدنیتی کی بنا پر اٹھایا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا تھا کہ آپ نے حضرت عمرؓ کو حاطبؓ کے قتل سے اس لیے روک دیا تھا کہ وہ معرکۂ بدر میں شریک تھے اور پھر یہ فرمایا تھا کہ (ما یدریک لعل اللہ اطلع علی اھل بدر فقال اعملوا ماشئتم فقد غفرت لکم۔ تمھیں کیا معلوم کہ اللہ تعالیٰ نے اہل بدر پر اوپر سے نظر ڈال کر انھیں فرما دیا ہو کہ اب تم جو چاہو کرو میں نے تمھیں بخش دیا ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حاطبؓ کے بدری ہونے کو انھیں قتل نہ کرنے کی علت قرار دی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے سمجھا ہے کیونکہ ان کا بدری ہونا اس بات کے لیے مانع نہیں بن سکتا تھا کہ اگر وہ کفر کر لیتے تو جہنم کی آگ کے مستحق قرار نہ پاتے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ تمھیں کیا معلوم کہ اللہ تعالیٰ کو شاید اس بات کا علم ہے کہ اہل بدر اگر گناہ کے مرتکب بھی ہوں گے تو موت سے پہلے انھیں توبہ ضرور نصیب ہو جائے گی۔

جس شخص کے بارے میں اللہ کو یہ علم ہو کہ اسے توبہ نصیب ہو جائے گی اس کے قتل کا حکم دینا

جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ کوئی ایسی حرکت کرے جس کی بنا پر توبہ سے اس کا سلسلہ منقطع ہو جائے اس صورت میں اس کے قتل کا حکم دیا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہو کہ اللہ کے علم میں یہ بات ہے کہ معرکۂ بدر کے شرکاء اگرچہ گناہ کا ارتکاب بھی کر لیں پھر بھی انھیں رجوع الی اللہ اور توبہ نصیب ہو جائے گی۔

آیت میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ اگر کسی کو اپنے بال بچوں اور اپنے مال کو نقصان پہنچنے کا خوف ہو تو اس کے لیے کفر کے اظہار کی خاطر تقیہ کرنے کی اباحت نہیں ہو گی۔ اور اس کی حیثیت وہ نہیں ہو گی جو اپنی جان کو خطرے کے پیش نظر تقیہ کی ہوتی ہے کیونکہ حضرت حاطبؓ نے اپنے اہل وعیال اور اپنے مال کو نقصان پہنچنے کے اندیشے کے پیش نظر جو قدم اٹھایا تھا اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو ایسے اقدام سے منع فرمایا ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کہے "میں تمھارے بیٹے کو قتل کر دوں گا الا یہ کہ تم کفر کا اظہار کرو" تو ایسی صورت میں اس شخص کے لیے اظہار کفر کی گنجائش نہیں ہو گی۔ بعض کا یہ قول ہے کہ اگر کسی شخص کی کسی پر کوئی رقم ہو اور وہ اس سے کہے کہ میں اس رقم کا اقرار اسی وقت کروں گا جب تم اس میں کچھ کمی کر دو گے، اگر وہ رقم میں کمی کر دے تو اس کا یہ اقدام درست نہیں ہو گا۔

اس قول کے قائل نے مال کے ضیاع کے خطرے کو رقم میں کمی کرنے پر اکراہ کے بمنزلہ قرار دیا ہے۔ جہاں تک میرا خیال ہے یہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے۔ ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا ہے وہ ہمارے قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

مال اور اہل وعیال کے ضیاع کا خطرہ تقیہ کو مباح نہیں کرتا ہے اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان پر ہجرت فرض کر دی تھی اور ان کے اہل وعیال اور اموال کی خاطر انھیں معذور قرار نہیں دیا تھا چنانچہ ارشاد باری ہے (قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَآؤُكُمْ وَاَبْنَآؤُكُمْ وَاِخْوَانُكُمْ وَعَشِيْرَتُكُمْ آپ کہہ دیجیے کہ اگر تمھارے آباء، تمھارے بیٹے، تمھارے بھائی اور تمھارا خاندان) تا آخر آیت۔

نیز فرمایا (قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْاَرْضِ قَالُوْا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا، انھوں نے جواب دیا کہ ہم زمین میں کمزور و مجبور تھے۔ فرشتوں نے کہا۔ کیا خدا کی زمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کرتے)

قول باری ہے (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ ، بے شک تمھارے لیے ابراہیم اور اس کے شریک حال لوگوں میں ایک عمدہ نمونہ ہے) تا آخر آیت۔
قول باری (وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ) سے مراد ایک قول کے مطابق انبیاء علیہم السلام ہیں۔ ایک قول ہے ان سے مراد وہ لوگ ہیں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ تھے۔

اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو حکم دیا کہ کافروں سے دشمنی کے اظہار اور ان سے ترکِ موالات کے سلسلے میں ان لوگوں کی تقلید کی جائے۔ ارشاد ہوا (اِنَّا بُرَءٰٓؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَآءُ اَبَدًا ، ہم تم سے اور رحمن کی تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو ان سب سے بیزار ہیں۔ ہم تمھارے منکر ہیں اور ہمارے تمھارے درمیان ہمیشہ کے لیے عداوت اور بغض ظاہر ہو گیا) اس حکم کے اہل ایمان بھی پابند ہیں۔

ابراہیمؑ کا باپ سے اعلانِ براءت

قول باری (اِلَّا قَوْلَ اِبْرٰهِيْمَ لِاَبِيْهِ ، البتہ ابراہیم نے یہ اپنے باپ سے کہا تھا۔ یعنی تم اس امر میں ابراہیم علیہ السلام کی پیروی نہ کرو کہ انھوں نے اپنے کافر باپ کے لیے بخشش کی دعا مانگی تھی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعا اس لیے مانگی تھی کہ باپ نے ان کے سامنے ایمان کا اظہار کیا تھا اور ان سے ایمان کے اظہار کا وعدہ کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگاہ کر دیا تھا کہ ان کا باپ منافق ہے۔ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے یہ بات واضح ہو گئی کہ باپ اللہ کا دشمن ہے تو انھوں نے اس سے بیزاری کا اظہار کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تمام باتوں میں تقلید کرنے کا حکم دیا۔ البتہ کافر باپ کے لیے بخشش کی دعا مانگنے کی بات کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا۔

قول باری ہے (رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۔ اے ہمارے پروردگار! ہمیں کافروں کا تختۂ مشق نہ بنا) قتادہ کا قول ہے "یعنی انھیں ہم پر غالب کر کے، اور پھر وہ یہ سمجھ لیں کہ وہ حق پر ہیں۔" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ ان کو ہم پر مسلط نہ کر کہ پھر وہ ہمیں اپنا تختۂ مشق بنا لیں۔

مشرک کے ساتھ صلہ رحمی کا بیان

قول باری ہے (لَا یَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْكُمْ فِی الدِّیْنِ۔ اللہ تمھیں ان لوگوں سے (حسن سلوک اور انصاف کرنے سے) نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے) تا آخر آیت)

ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت اسماءؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ ان کی ایک مشرک ماں ہے جو ان کے پاس آئی ہوئی ہے، آیا میں اس کے ساتھ صلہ رحمی کروں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب اثبات میں دیا تھا اور فرمایا تھا کہ اس کے ساتھ صلہ رحمی کرو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَیْهِمْ ان لوگوں سے حسن سلوک اور انصاف کرنے سے (نہیں روکتا)) اہل ذمہ کو صدقات دینے کے جواز میں عموم ہے۔ کیونکہ اہل ذمہ ہم سے قتال نہیں کرتے۔

اس میں اہل حرب کو صدقہ دینے کی ممانعت ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (اِنَّمَا یَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ قٰتَلُوْكُمْ فِی الدِّیْنِ۔ اللہ تو تمھیں صرف ان لوگوں سے (دوستی کرنے سے) روکتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑے) اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں اور روایتیں بھی ہیں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے قول باری (لَا یَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْكُمْ فِی الدِّیْنِ کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس آیت کو قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں بھی انھیں پاؤ) نے منسوخ کر دیا ہے۔

مہاجر خواتین کے بارے میں حضور کو کیا حکم ہوا؟

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا جَاءَکُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُھٰجِرٰتٍ اے ایمان لانے والو! جب تمہارے پاس مومن عورتیں ہجرت کرکے آجائیں) تا آخر آیت۔

زہری نے عروہ سے، انھوں نے حضرت مسور بن مخرمہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے روایت کی ہے کہ صلح حدیبیہ میں سہیل بن عمرو نے قریش کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک شرط یہ پیش کی تھی کہ ہمارا کوئی آدمی اگر آپ لوگوں کے پاس آجائے گا تو آپ اسے ضرور ہمارے پاس واپس بھیج دیں گے خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو۔

چنانچہ سہیل بن عمرو کے بیٹے حضرت ابوجندلؓ کو واپس ان کے باپ کے پاس بھیج دیا گیا بلکہ اس مدت میں جو مرد بھی بھاگ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینے میں آگیا آپ نے اسے واپس کردیا خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ تھا۔

پھر مومن عورتیں ہجرت کرکے آنے لگیں ان میں ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط بھی تھیں جو ہجرت کرکے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آگئی تھیں۔ وہ اس وقت دوشیزہ تھیں۔

ان کے خاندان والے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آگئے اور ان کی واپسی کا مطالبہ کردیا اللہ تعالیٰ نے ان جیسی خواتین کے بارے میں درج بالا آیت نازل فرمائی۔ عروہ کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عائشہؓ نے بتایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کی بنا پر ان خواتین کا امتحان لیا کرتے تھے۔

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا جَاءَکَ الْمُؤْمِنٰتُ یُبَایِعْنَکَ عَلٰٓی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ۔ اے نبی! جب مسلمان عورتیں آپ کے پاس آئیں کہ آپ ان سے اس شرط پر بیعت کریں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی) تا آخر آیت۔

حضور نے بیعت لیتے وقت کسی خاتون کے ہاتھ میں ہاتھ نہ ڈالا

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ جو عورتیں آیت میں مذکورہ شرائط کو تسلیم کرلیتیں آپ ان سے فرماتے "میں نے تمہاری بیعت لے لی" آپ الفاظ کے ذریعے ان سے بیعت لیتے، بخدا آپ کا ہاتھ بیعت کرنے والی کسی عورت کے ہاتھ کے ساتھ نہیں لگا"۔

عکرمہ بن عمار نے ابوزمیل سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ بن الخطاب سے روایت کی ہے کہ

اہل مکہ نے حدیبیہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلح کی تھی۔ اس میں ایک شرط یہ تھی کہ جو مسلمان بھاگ کر کافروں کے پاس چلا جائے گا کافر اسے واپس نہیں کریں گے اور کافروں کا جو آدمی بھاگ کر مسلمانوں کے پاس آجائے گا مسلمان اسے واپس کر دیں گے۔

الحکم نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ صلح حدیبیہ کی ایک شرط یہ تھی کہ اہل مکہ میں سے جو شخص مسلمان ہو کر مسلمانوں کے پاس آئے گا اسے واپس کر دیا جائے گا۔

سورۂ الممتحنہ کا نزول صلح حدیبیہ کے بعد ہوا تھا، اہل مکہ کی جو عورت مسلمان ہو کر مدینہ آجاتی اس سے پوچھا جاتا کہ وہ مکہ سے کیوں نکل کر آئی ہے۔ اگر وہ اپنے شوہر سے جان چھڑانے آئی ہوتی تو اسے واپس کر دیا جاتا اور اگر وہ اسلام کی رغبت میں آئی ہوتی تو اسے واپس نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے شوہر کو وہ رقم واپس کر دی جاتی جو اس نے مہر کے طور پر اسے دی ہوتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صلح حدیبیہ کے اندر واپسی کی شرط یا تو صرف مردوں کے لیے مخصوص تھی اس میں عورتیں داخل نہیں تھیں جیسا کہ اس طریق کار سے یہ بات ظاہر ہے کہ اہل مکہ کا جو فرد مسلمان ہو کر مدینہ آجاتا اسے واپس کر دیا جاتا یا یہ کہ یہ شرط مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے شروع ہی سے عام تھی پھر عورتوں کے سلسلے میں یہ شرط منسوخ ہو گئی۔

یہ دوسری بات زیادہ واضح ہے۔ ہمارے نزدیک یہ جائز ہے اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے آنے والی کسی خاتون کو واپس نہیں کیا تھا۔ ہمارے نزدیک اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ فعل پر تمکین حاصل ہونے کے بعد اس کا نسخ جائز ہوتا ہے خواہ وہ فعل عملاً واقع نہ بھی ہوا ہو۔

قول باری (یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا) میں اہل ایمان کو خطاب ہے لیکن اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مراد ہے یعنی جب عورتیں ہجرت کر کے آپ کے پاس آجائیں کیونکہ آپ ہی ان کا امتحان کرنے کے ذمہ دار تھے، مسلمانوں پر یہ ذمہ داری عائد نہیں ہوتی تھی۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عدم موجودگی میں اس خطاب سے مسلمان مراد ہوتے۔

احکام شریعت ظاہر پر نافذ ہوتے ہیں

قول باری ہے (فَاِنْ عَلِمْتُمُوْھُنَّ مُؤْمِنٰتٍ پس اگر تم انھیں مسلمان سمجھ لو) اس سے مراد علم ظاہری ہے حقیقت یقین مراد نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت تک رسائی کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

اس کی مثال حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا وہ قول ہے جو قرآن کے الفاظ میں یوں مذکور ہے (اِنَّ ابْنَکَ سَرَقَ وَمَا شَھِدْنَا اِلَّا بِمَا عَلِمْنَا۔ آپ کے صاحبزادے نے چوری کی ہے ہم نے اسے چوری کرتے ہوئے نہیں دیکھا جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے بس وہی ہم بیان کر رہے ہیں) اس سے ان کی مراد ظاہری علم تھا کیونکہ ان کے بھائی نے حقیقت میں چوری نہیں کی تھی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (وَمَا کُنَّا لِلْغَیْبِ حَافِظِیْنَ۔ اور غائب کی نگہبانی تو ہم نہ کر سکتے تھے) بادشاہ کا پیمانہ جب بھائی کے کجاوے سے برآمد ہوا تھا تو لوگوں نے ان پر اسی ظاہری جہت سے چوری کا حکم عائد کر دیا تھا۔ اس کی مثال ان گواہوں کی گواہی ہے جن کی ظاہری حالت ان کی عدالت اور راست روی کی نشاندہی کرتی ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی گواہی پر فیصلہ کرنے اور ان کی گواہی کو صحت پر محمول کرنے کا پابند کر دیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اخبار احاد کو قبول کرنے کی بھی یہی بنیاد ہے اور اس کے لیے یہی طریق کار ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ہم پر اس شخص کی خبر کو قبول کرنا لازم کر دیا ہے جو ہمارے سامنے اپنے ایمان کا اظہار کرتا ہو، اگر ایسا شخص ہمارے آپس کے معاملات کے سلسلے میں اپنی ذات کے بارے میں کوئی بات کہے تو ہم پر اس کی بات کو صحت پر محمول کرنا لازم ہے۔

یہ بات ہر شخص کی ایسی خبر کی تصدیق کے لیے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے جس کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہو اور کسی اور کو اس کی اطلاع نہ ہو مثلاً عورت کی اپنے حیض، طہر یا حمل کے متعلق اطلاع اور خبر۔ یا مثلاً شوہر نے اپنی بیوی سے یہ کہہ دیا ہو کہ "جب تمہیں حیض ہے تو تمہیں طلاق ہے یا جب تم حیض سے پاک ہو جاؤ تو تمہیں طلاق ہے۔" اس صورت میں حیض اور طہر کے بارے میں عورت کی بات قابل قبول ہو گی۔

عطاء بن ابی رباح نے قول باری (اِذَا جَاءَکُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُھَاجِرَاتٍ) تا آخر آیت تلاوت کرنے کے بعد کہا "ہمیں ان کے ایمان کے بارے میں صرف ان کے قول کے ذریعے علم ہو گا جس کا اظہار وہ ہم سے کریں گی" قتادہ کا قول ہے کہ ان کا امتحان یہ ہے کہ وہ یہ کہیں "ہم صرف دین کی خاطر، اسلام سے رغبت نیز اللہ اور اس کے رسول کی محبت میں نکل کر آئی ہیں۔"

اختلاف دارین کی بنا پر علیحدگی واقع ہو جانے کا بیان

قول باری ہے (فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ۔ پس اگر انھیں مسلمان سمجھ لو تو انھیں کافروں کی طرف مت واپس کرو وہ عورتیں ان کافروں کے لیے نہ حلال ہیں اور نہ وہ کافران کے لیے حلال ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اختلاف دارین کی بنا پر میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واقع ہو جانے پر آیت کئی پہلوؤں سے دلالت کر رہی ہے۔ اختلاف دارین کی صورت یہ ہے کہ شوہر دارالحرب کا باشندہ ہو اور بیوی دارالاسلام کی شہری ہو یا اس کے برعکس صورت ہو۔ جب بیوی ہجرت کر کے دارالاسلام میں آجائے گی تو وہ وہاں کی شہری بن جائے گی اور اس کا شوہر جو اپنے کفر پر قائم رہے گا وہ دارالحرب کا باشندہ کہلائے گا۔

اس طرح دونوں کے درمیان اختلاف دارین ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے جوڑے کے درمیان علیحدگی کا حکم عائد کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ) اگر اس صورت میں زوجیت باقی رہتی تو شوہر کو اس بات کا حق حاصل ہوتا کہ بیوی کو اپنے ساتھ جہاں بھی چاہے رکھے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ) نیز قول باری (وَاٰتُوْهُمْ مَّآ اَنْفَقُوْا۔ ان کے کافر شوہروں نے جو مہر ان کو دیے تھے وہ انھیں پھیر دو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں شوہر کو اس کا دیا ہوا مہر واپس کرنے کا حکم ہے۔

اگر رشتۂ ازدواج باقی ہوتا تو شوہر مہر کی واپسی کا مستحق قرار نہ پاتا کیونکہ یہ درست نہیں کہ شوہر بضع اور بضع کے بدل یعنی مہر دونوں کا مستحق قرار دیا جائے۔ اس پر یہ آیت بھی دلالت کرتی ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اِذَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ اور تم کو ان عورتوں سے نکاح کرنے

ہیں کوئی گناہ نہیں جبکہ تم ان کے مہر ان کے حوالے کر دو۔

اگر پہلا نکاح باقی ہوتا تو اس صورت میں اس کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوتا۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ) عصمہ منع کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں کافرعورتوں سے ان کے حربی شوہروں کی بنا پر نکاح کرنے سے باز رہنے کی نہی کر دی ہے۔

جو حربی عورت مسلمان ہو کر دارالاسلام میں ہمارے پاس آجائے اس کے متعلق اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر حربی عورت ہمارے پاس مسلمان ہو کر آجائے اور دارالحرب میں اس کا کافر شوہر موجود ہو تو شوہر سے اس کی علیحدگی واقع ہو جائے گی اور اس پر عدت بھی لازم نہیں ہوگی۔

امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اس پر عدت لازم ہوگی اور اگر اس کا شوہر مسلمان ہو جائے گا تو وہ اس کے لیے نئے مہر سے نکاح کے ذریعے حلال ہوگی۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک، امام شافعی، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر تین حیض گزارنے سے پہلے شوہر مسلمان ہو جائے گا تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ امام شافعی کے نزدیک دارالحرب اور دارالاسلام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کے نزدیک اختلافِ دارین کا کوئی حکم نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب کوئی یہودی یا نصرانی عورت اپنے شوہر سے پہلے مسلمان ہو جائے تو جب تک یہ دونوں دارالہجرت میں رہیں گے اس وقت تک شوہر اپنی اس بیوی کا زیادہ حق دار رہے گا۔

شیبانی نے سفاح بن مطر سے، انھوں نے داؤد بن کردوس سے روایت کی ہے کہ بنو تغلب کا ایک نصرانی مرد تھا جس کی زوجیت میں بنو تمیم کی ایک نصرانی عورت تھی، عورت مسلمان ہو گئی لیکن شوہر نے مسلمان ہونے سے انکار کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی۔

لیث نے عطا، طاؤس اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ نصرانی مرد کی بیوی اگر مسلمان ہو جائے اور اس کے ساتھ مرد بھی مسلمان ہو جائے تو وہ اس کی بیوی رہے گی اگر عورت مسلمان نہیں ہوگی تو ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔

قتادہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ بیوی کی عدت کے اندر اگر شوہر مسلمان ہو جائے تو وہ اس کی بیوی رہے گی۔ اگر وہ مسلمان نہیں ہوگی تو دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔ حجاج

نے عطاء سے اسی قسم کی روایت کی ہے حسن اور سعید بن المسیب سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔
ابراہیم کا قول ہے کہ اگر شوہر مسلمان ہونے سے انکار کردے تو ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔
عباد بن العوام نے خالد سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اگر نصرانی عورت اپنے شوہر سے پہلے مسلمان ہو جائے تو وہ اپنی ذات کی زیادہ مالک بن جائے گی۔

ان تمام آراء پر ابوبکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں سلف کے اختلاف کی تین صورتیں ہو گئیں۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ جب تک یہ دارالہجرت میں رہیں گے اس وقت تک شوہر اپنی بیوی کا زیادہ حق دار رہے گا۔ ہمارے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر میاں بیوی ایک ہی دار میں اقامت گزیں رہیں گے تو ان کا یہ حکم ہوگا۔ لیکن جب اختلاف دارین ہو جائے گا یعنی ایک دارالحرب میں رہ جائے اور فریق آخر دارالاسلام میں تو عورت بائن ہو جائے گی۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اگر عورت مسلمان ہو جائے اور مرد مسلمان ہونے سے انکار کردے تو دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔ یہ بھی اس صورت پر محمول ہے جب دونوں دارالاسلام میں ہوں گے۔ دوسرے حضرات کے نزدیک جنکی آراء ہم نے نقل کی ہے، عورت اس کی بیوی رہے گی جب تک وہ عدت میں ہوگی، جب عدت ختم ہو جائے گی تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اگر عورت مسلمان ہو جائے تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔

تاہم فقہائے امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں ایک ہی دار میں ہوں تو عورت کے مسلمان ہو جانے کی وجہ سے وہ اپنے شوہر سے بائن نہیں ہوگی۔

اگر عورت مسلمان ہو جائے اور شوہر مسلمان نہ ہو تو اس صورت میں علیحدگی واقع ہونے کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں ذمی ہوں اور عورت مسلمان ہو جائے تو اس وقت تک دونوں کے درمیان علیحدگی نہیں ہوگی جب تک شوہر پر اسلام نہ پیش کیا جائے۔

اگر شوہر اسلام قبول کرلے تو فبہا ورنہ دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے جو روایتیں منقول ہیں یہ قول ان کے ہم معنی ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں حربی ہوں اور دارالحرب میں رہتے ہوں اور عورت مسلمان ہو جائے تو اس صورت میں وہ اس کی بیوی رہے گی جب تک اسے تین حیض نہ آجائے۔

اگر شوہر کے مسلمان ہونے سے پہلے وہ تین حیض گزارے تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ سلف کے جن حضرات سے حیض کا اعتبار منقول ہے۔ عین ممکن ہے کہ انھوں نے یہ مراد لی ہو کہ جب میاں بیوی حربی ہوں اور دارالحرب میں رہتے ہوں۔

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ حربی جوڑے میں سے جو بھی مسلمان ہو کر ہمارے پاس آجائے گا اور دوسرا دارالحرب میں ٹھہرا رہے گا تو اس صورت میں اختلاف دارین کی بنا پر علیحدگی واقع ہو جائے گی۔
ہم نے اس قول کی صحت پر آیت کی دلالت کے مختلف پہلوؤں کا پہلے ہی ذکر کر دیا ہے۔
اس کی ایک دلیل یہ قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ اور وہ عورتیں بھی تم پر حرام ہیں جو کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں البتہ ایسی عورتیں مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمھارے ہاتھ آئیں)

حضرت ابوسعید خدری کا قول ہے کہ اس آیت کا نزول جنگ اوطاس میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں ہوا تھا، ان عورتوں کے مشرک شوہر موجود تھے لیکن جنگ میں گرفتار ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے ان کی اباحت کر دی۔
سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ ہر شوہر والی عورت سے ہمبستری زنا ہے مگر جو عورتیں جنگ میں گرفتار ہو جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں فرمایا ہے (لاتوطأ حامل حتی تضع ولاحائل حتی تستبرأ بحیضۃ)
حاملہ عورت کا جب تک وضع حمل نہ ہو جائے اور غیر حاملہ کا ایک حیض کے ذریعے استبراء رحم نہ ہو جائے ان کے ساتھ ہمبستری نہ کی جائے۔
فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ استبراء رحم کے بعد گرفتار شدہ عورت کے ساتھ ہمبستری جائز ہے خواہ دارالحرب میں اس کا شوہر موجود کیوں نہ ہو بشرطیکہ شوہر بھی اس کے ساتھ گرفتار نہ ہوا ہو۔
اس لیے علیحدگی واقع ہونے کا تعلق یا تو عورت کے مسلمان ہو جانے کے ساتھ ہوگا یا اختلاف دارین کے ساتھ ہوگا جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یا پھر اس پر ملکیت کے حدوث کے ساتھ ہوگا۔
سب کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کا مسلمان ہو جانا فوری طور پر علیحدگی کا موجب نہیں ہوتا۔
نیز یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ ملکیت کا حدوث نکاح کو رفع نہیں کرتا جس کی دلیل یہ ہے کہ شوہر والی لونڈی کو اگر فروخت کر دیا جائے تو علیحدگی واقع نہیں اسی طرح اگر شوہر والی لونڈی کا آقا مر جائے تو وارث کی طرف ملکیت کا انتقال نکاح کو رفع نہیں کرتا۔

جب درج بالا دونوں صورتیں باطل ہوگئیں تو اب صرف تیسری صورت یعنی اختلاف دارین علیحدگی واقع ہونے کی وجہ رہ گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اختلاف دارین علیحدگی کا موجب نہیں ہے کیونکہ مسلمان اگر امان لے کر دارالحرب میں چلا جائے تو اس کی بیوی کے ساتھ اس کا نکاح باطل نہیں ہوتا اسی طرح اگر حربی امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو علیحدگی واقع نہیں ہوتی اسی طرح اگر میاں بیوی دارالحرب میں مسلمان ہو جائیں اور پھر ان میں سے کوئی ایک دارالاسلام میں آ جائے تو ان کے درمیان علیحدگی واقع نہیں ہوتی۔

ان مثالوں سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ علیحدگی کے ایجاب میں اختلاف دارین کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اختلاف دارین کا وہ مفہوم نہیں ہے جو معترض نے اختیار کیا ہے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک دارالاسلام کا باشندہ ہو اس کی یہ حیثیت یا تو مسلمان ہونے کی وجہ سے ہو یا ذمی ہونے کی بنا پر ہو، اور دوسرا دارالحرب کا باشندہ ہو، اس صورت میں وہ کافر حربی ہوگا۔

لیکن اگر دونوں مسلمان ہوں تو انھیں ایک ہی دار کے باشندے تصور کیا جانے کا خواہ ان میں سے ایک دارالاسلام میں مقیم ہو اور دوسرا دارالحرب میں۔

اگر ہم سے اختلاف رکھنے والا اس روایت سے استدلال کرے جسے یونس نے محمد بن اسحاق سے نقل کیا ہے، انھوں نے داؤد بن الحصین سے، انھوں نے عکرمہ سے۔

اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹی زینب کو ابوالعاص بن الربیع کی طرف چھ سال کے بعد پہلے نکاح کی بنا پر واپس بھیج دیا تھا۔ زینب ہجرت کر کے مدینہ آ گئی تھیں جب کہ ان کا خاوند شرک کی حالت میں مکہ میں مقیم رہا تھا۔ پھر آپ نے زینب کو پہلے نکاح کی بنا پر ان کے خاوند کے پاس بھیج دیا تھا:

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ علیحدگی واقع کرنے میں اختلاف دارین کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس واقعہ سے مخالف کا اپنے حق میں استدلال درست نہیں ہے اس کے کئی وجوہ ہیں۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ مخالف نے یہ کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹی کو چھ سال کے بعد پہلے نکاح کی بنا پر واپس بھیج دیا تھا جبکہ فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں

ہے کہ عورت کو تین حیض گزر جانے کے بعد پہلے نکاح کی بنا پر واپس نہیں بھیجا جائے گا اور یہ بات تو واضح ہے کہ عادۃً تین حیض کے لیے چھ سال کی مدت نہیں ہوتی۔ اس بنا پر اس جہت سے معترض کا استدلال ساقط ہو گیا۔

اس استدلال کے درست نہ ہونے کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ خالد نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک یہودی عورت کے متعلق جو اپنے شوہر سے پہلے مسلمان ہو گئی روایت کی ہے کہ وہ اپنی ذات کی زیادہ مالک بن گئی تھی، گویا حضرت ابن عباسؓ کا مسلک یہ تھا کہ عورت کے مسلمان ہو جانے کی وجہ سے علیحدگی واقع ہو گئی تھی۔ اب یہ بات تو درست ہو ہی نہیں سکتی کہ حضرت ابن عباس ایک حکم کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے کے بعد خود اس سے اختلاف کریں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے روایت کی ہے کہ حضور نے اپنی بیٹی زینب کو ابوالعاص کی طرف دوسرے نکاح کی بنا پر واپس کیا تھا۔

یہ روایت داؤد بن الحصین کی روایت کی معارض ہے۔ عمرو بن شعیب کی یہ روایت اس کے باوجود اولی ہے کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ زینب اپنے شوہر کے مسلمان ہو جانے کے بعد بحالہ اس کی بیوی رہیں۔ اس روایت سے عقد ثانی کی کوئی بات معلوم نہیں ہوئی جبکہ عمرو بن شعیب کی روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ابوالعاص کے مسلمان ہو جانے کے بعد ان کے ساتھ عقد ثانی ہوا۔ اس لیے یہ روایت اولی ہو گئی۔

کیونکہ پہلی روایت میں ظاہر حال کی خبر دی گئی ہے جبکہ اس دوسری روایت میں ایک نئی بات کے پیدا ہونے کی اطلاع دی گئی ہے جس کا علم راوی کو ہوا تھا۔ اس کی مثال وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ نے حضرت میمونہ کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے متعلق نقل کی ہے کہ آپ نے حالت احرام میں ان کے ساتھ نکاح کیا تھا جبکہ یزید بن الاصم کی روایت ہے کہ آپ نے حالت احلال میں ان کے ساتھ عقد کیا تھا۔ یہاں ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت اولی ہے کیونکہ اس میں ایک نئے پیدا ہونے والے حال کی خبر دی گئی ہے جبکہ یزید بن الاصمؒ کی روایت میں ظاہر حال کی اطلاع دی گئی ہے یا جس طرح بریرہؓ کے شوہر کے متعلق روایت ہے کہ وہ بریرہؓ کی آزادی کے وقت آزاد تھے جبکہ ایک اور روایت کے مطابق وہ اس وقت غلام تھے۔ یہاں بھی یہی بات ہے کہ پہلی روایت اولی ہے کیونکہ اس میں ایک نئی بات کی اطلاع ہے جس کا علم راوی کو ہوا تھا جبکہ دوسری روایت میں ظاہر حال کی اطلاع ہے اور راوی کو اس نئی بات کا علم نہیں ہو سکا تھا۔

فصل

امام ابوحنیفہ نے ہجرت کر کے دارالاسلام میں آ جانے والی عورت کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ اپنے حربی شوہر سے علیحدگی کی عدت نہیں گزارے گی۔ اس کی وجہ یہ قول باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَنْکِحُوْھُنَّ ان کے ساتھ نکاح کر لینے میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے) اللہ تعالیٰ نے عدت کا ذکر کیے بغیر ان کے ساتھ نکاح کی اباحت کر دی)

سلسلۂ تلاوت میں یہ بھی فرمایا (وَلَا تُمْسِکُوْھُنَّ بِعِصَمِ الْکَوَافِرِ) عصمت کے معنی منع کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے کافر عورت کے ساتھ اس کے حربی شوہر کی بنا پر نکاح کرنے سے باز رہنے کی نہی کر دی ہے۔ کوافر کے لفظ کا مردوں کو بھی شامل ہونا جائز ہے۔ اس مقام پر بظاہر اس کا اطلاق مردوں پر ہوا ہے کیونکہ یہ لفظ ہجرت کر کے آنے والی عورتوں کے ذکر کے سلسلے میں لایا گیا ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حیض کے ذریعے استبراء رحم کے بعد گرفتار شدہ عورت سے ہمبستری کو جائز کر دیا ہے۔ حالانکہ استبراء عدت نہیں ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (عدۃ الامۃ حیضتان لونڈی کی عدت دو حیض ہے) اس لیے آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اختلاف دارین کی بنا پر علیحدگی واقع ہو جاتی ہے۔

کافر بیوی کے مہر کا بیان

قول باری ہے (وَاسْئَلُوْا مَا اَنْفَقْتُمْ وَلْیَسْئَلُوْا مَا اَنْفَقُوْا۔ جو مہر تم نے اپنی بیویوں کو دیے تھے وہ تم واپس مانگ لو اور جو مہر کافروں نے اپنی مسلمان بیویوں کو دیے تھے انھیں وہ واپس مانگ لیں) معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس سے مہر مراد ہے۔ یعنی اہل حرب سے وہ مہر واپس مانگ لو جو تم نے اپنی کافر بیویوں کو دیے تھے جب یہ بیویاں ان کے پاس رہ جائیں یا چلی جائیں۔

اسی طرح اہل حرب مسلمانوں سے اپنی ان بیویوں کے مہر واپس مانگ لیں جو مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آ جائیں۔ زہری کا قول ہے کہ اہل ایمان نے تو اللہ کے حکم کو تسلیم کر لیا یعنی مہر واپس دینے کے لیے تیار ہو گئے لیکن مشرکین نے اللہ کے حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ اِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَاٰتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا۔ اور اگر تمہاری کافر بیویوں کے مہر میں سے کچھ تمہیں کفار سے واپس نہ ملے اور پھر تمہاری نوبت آئے تو جن لوگوں کی بیویاں ادھر رہ گئی ہوں ان کو اتنی رقم ادا کر دو جو ان کے دیے ہوئے مہروں کے برابر ہو)

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا کہ اگر مسلمان کی کوئی کافر بیوی دارالحرب چلی جائے اور مسلمانوں کے ہاتھوں میں مہروں کی رقم ہو جسے وہ کافروں کی طرف لوٹانے والے ہوں تو اس میں سے مسلمان شوہر کو اس کے دیے ہوئے مہر کی رقم واپس کر دیں اور پھر باقی ماندہ رقم کافروں کو واپس کریں۔

خصیف نے مجاہد سے قول باری (وَاسْئَلُوْا مَآ اَنْفَقْتُمْ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ مسلمان شوہر کو اس کے دیے ہوئے مہر کا معاوضہ مال غنیمت سے ادا کر دیا جائے۔ زکریا بن ابی زائدہ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بیوی زینب کا اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیت (وَاسْئَلُوْا مَآ اَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْئَلُوْا مَآ اَنْفَقُوْا) میں ذکر کیا ہے۔ یہ خاتون مسلمانوں کے پاس آ گئی تھیں۔

اعمش نے ابوالضحیٰ سے اور انھوں نے مسروق سے قول باری (وَاِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ اِلَى الْكُفَّارِ) کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ تمہارے اور کافروں کے درمیان کوئی معاہدہ نہ ہو (فَعَاقَبْتُمْ) پھر تمہیں مال غنیمت ہاتھ آ جائے (فَاٰتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا) تو کافر بیوی کے شوہر کو اتنی رقم معاوضہ میں دے دو جو اس کے ہاتھ سے مہر کی صورت میں نکل گئی ہو۔

سعید نے قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ یہ معاوضہ اسے مجموعی مال غنیمت سے دیا جائے گا اور پھر مال غنیمت کی تقسیم ہو گی۔ ابن اسحاق نے زہری سے روایت کی ہے کہ اگر تم میں سے کسی کی بیوی کافروں کے پاس رہ جائے اور کافروں کی طرف سے کوئی عورت تمہارے پاس نہ آئے جس سے تم ادا کیے ہوئے مہر کے برابر رقم وصول کر سکو تو اس صورت میں اگر تمہیں اموال فئے میں سے کچھ ہاتھ آئے تو اس میں سے انھیں معاوضہ دے دو۔

یہاں یہ کہنا درست ہے کہ زہری سے یہ روایت اس روایت کے خلاف نہیں جس کا ہم پہلے

ذکر کر آئے ہیں کہ اگر مسلمانوں کے پاس کافروں کو واجب الادا مہروں کی رقم ہوتی تو اس میں سے مسلمان شوہروں کو ان کے دیے ہوئے مہروں کے بدلے رقم دے دی جاتی اور اگر ایسی رقم نہ ہوتی جسے کافروں کو واپس کرنا واجب ہوتا تو اس صورت میں مسلمان شوہروں کو مالِ غنیمت سے ان کے دیے ہوئے مہروں کی رقم واپس کر دی جاتی۔

درج بالا احکام جن کا تعلق کافروں کو مہر کی رقمیں واپس کرنے، ان سے رقمیں واپس لینے نیز مسلمان شوہر کو مالِ غنیمت سے یا مہر کی اس رقم سے معاوضہ دینے کے ساتھ ہے جسے کافروں کو واپس کرنا واجب ہو، اہل علم کی ایک جماعت کے نزدیک منسوخ ہو چکے ہیں۔

البتہ اس سلسلے میں عطا سے ایک روایت ہے، عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے عطاء سے پوچھا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر مشرکین کی کوئی عورت مسلمانوں کے پاس آ کر اسلام قبول کر لے، آیا اس کے شوہر کو مہر کا معاوضہ دیا جائے گا کیونکہ سورۃ الممتحنہ میں یہ قول باری ہے (وَاٰتُوْهُمْ مَّآ اَنْفَقُوْا)

عطاء نے جواب میں کہا کہ یہ بات ان لوگوں کے لیے تھی جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا۔ میں نے کہا کہ اب ایک ایسی عورت آئی ہے جس کا تعلق اہل معاہدہ سے ہے، یہ سن کر عطاء نے کہا کہ اس کے شوہر کو معاوضہ دیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عطاء کا یہ مسلک اجماع کے خلاف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرآن و سنت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو درج بالا احکام کے نسخ کی موجب بنتی ہو، پھر ان احکام کا نسخ کیسے واجب ہوا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ممکن ہے کہ یہ احکام قول باری (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ اِلّا یہ کہ آپس کی رضامندی سے تجارت کی صورت ہو) کی بنا پر منسوخ ہو گئے ہوں۔

نیز شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ کسی مسلمان کا مال کھانا حلال نہیں ہوتا اِلّا یہ کہ وہ بطیب خاطر اپنے مال میں سے کچھ دے دے) کی بنا پر یہ احکام منسوخ ہو گئے ہوں۔

قول باری ہے (وَلَا يَاْتِيْنَ بِبُهْتَانٍ يَّفْتَرِيْنَهٗ بَيْنَ اَيْدِيْهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ اور اپنے ہاتھ پاؤں کے آگے کوئی بہتان گھڑ کر نہ لائیں گی) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ وہ اپنے شوہروں کے ساتھ ایسے بچوں کو ملحق نہیں کریں گی جو ان کے نطفوں سے نہ ہوں۔

ایک قول کے مطابق اہل احصان پر زنا کی تہمت لگانا، لوگوں پر جھوٹ باندھنا، ان پر غلط الزام لگانا اور ان کے متعلق ایسی بات کہنا جو ان میں نہ پائی جاتی ہو، یہ تمام صورتیں آپ کے حکم میں داخل ہیں اسی طرح جھوٹ کی تمام صورتیں بھی اس میں داخل ہیں۔ ظاہر آیت ان تمام صورتوں کا مقتضی ہے۔

قول باری ہے (وَلَا یَعْصِیْنَكَ فِیْ مَعْرُوْفٍ اور کسی امر معروف میں تمہاری نافرمانی نہ کریں گی) معمر نے ثابت سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عورتوں سے بیعت لی تو آپ نے ان سے یہ عہد لیا کہ وہ مرنے والوں پر نوحہ نہ کریں گی۔ چند عورتیں بول اٹھیں کہ اللہ کے رسول! زمانۂ جاہلیت میں کچھ عورتوں نے نوحہ کرنے میں ہماری ہمنوائی کی تھی ہم زمانۂ اسلام میں ان کی ہمنوائی کریں گی۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اسلام میں نوحہ کے اندر کوئی ہمنوائی نہیں۔ اسلام میں شغار نہیں (کسی کے ساتھ اپنی بہن یا بیٹی کا اس شرط پر نکاح کہ وہ بھی اپنی بہن یا بیٹی کا نکاح مہر کے بغیر اس کے ساتھ کر دے) اسلام میں جلب نہیں (یہ جائز نہیں کہ مویشیوں کی زکوٰۃ کا محصل مویشیوں کے مالکوں کو اپنے تمام جانور اس جگہ لانے کے لیے کہے جہاں وہ ٹھہرا ہوا ہے بلکہ خود ان کے پاس چل کر جائے) اسلام میں جنب نہیں (یہ جائز نہیں کہ مویشیوں کے مالکان محصل کو تنگ کرنے اور زکوٰۃ سے بچنے کے لیے اپنے جانور ادھر ادھر کر دیں بلکہ اپنے ڈیروں پر رکھیں) اور جس نے لوٹ مار کی وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

شہر بن حوشب سے مروی ہے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آیت (وَلَا یَعْصِیْنَكَ فِیْ مَعْرُوْفٍ) سے مراد مرنے والوں پر نوحہ کرنا ہے۔

ہشام نے حفصہ سے اور انھوں نے حضرت ام عطیہؓ سے روایت کی ہے کہ بیعت لیتے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے یہ عہد لیا تھا کہ ہم مرنے والے پر نوحہ نہیں کریں گی اور قول باری (وَلَا یَعْصِیْنَكَ فِیْ مَعْرُوْفٍ) کا یہی مفہوم ہے۔

عطاء نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ مجھے دو احمقانہ آوازوں سے روکا گیا ہے، لہو ولعب کی آواز نیز گاتے وقت مزامیر شیطان یعنی بانسری کی شیطانی آواز سے۔ اور مصیبت کے وقت رونے دھونے کی آواز سے جس کے ساتھ چہرہ نوچنا، گریبان پھاڑنا اور شیطان کی آواز میں فریاد کرنا ہوتا ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اللہ کی اطاعت کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہے کیونکہ اطاعت کی تمام صورتیں معروف کہلاتی ہیں اور مرنے والے پر نوحہ نہ کرنا آیت کی مراد کی ایک صورت ہے۔ اللہ

کو معلوم تھا کہ اس کا نبی کبھی معروف کے سوا کسی چیز کا حکم نہیں دیتا پھر بھی اس نے اپنے نبی کی نافرمانی سے منع کرتے ہوئے معروف کی شرط لگا دی تاکہ کوئی شخص کبھی اس امر کی گنجائش نہ نکال سکے کہ ایسی حالت میں بھی سلاطین کی اطاعت کی جائے جب کہ ان کا حکم اللہ کی اطاعت میں نہ ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تو افضل البشر صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت میں بھی معروف کی شرط لگا دی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق اللہ کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں) نیز آپ کا ارشاد ہے (من اطاع مخلوقًا فی معصیۃ الخالق سلط اللہ علیہ ذلک المخلوق جو شخص خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی اطاعت کرے اللہ تعالیٰ اس پر اسی مخلوق کو مسلط کر دیتا ہے) دوسرے الفاظ میں اس مخلوق کی تعریفیں کرنے والا خود اس کی مذمت کرنے والا بن جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے (یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ یُبَایِعْنَكَ) میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خطاب کی تخصیص کر دی کیونکہ مسلمان ہونے والیوں سے بیعت لینا صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کام تھا لیکن ہجرت کر کے آنے والی عورتوں کی جانچ پڑتال اور امتحان کے حکم کو تمام مسلمانوں کے لیے عام رکھا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ) کیونکہ جانچ پڑتال کا کام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہیں تھا۔ بلکہ اس میں دوسرے بھی شریک تھے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہم اب بھی ہجرت کر کے آنے والی عورت کی جانچ پڑتال کرتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

سُورَةُ الصَّفِّ

جائز نذر کا پورا کرنا ضروری ہے، ناجائز کا نہیں

قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ۔ کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تم کیوں وہ بات کہتے ہو جو کرتے نہیں ہو، اللہ کے نزدیک یہ سخت ناپسندیدہ حرکت ہے کہ تم وہ بات کہو جو کرتے نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر کوئی عبادت یا تقرب الٰہی کی کوئی صورت یا عقد لازم کر لے تو اس پر اسے پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اسے پورا نہ کرنے کی صورت میں وہ شخص ایسی بات کا قائل گردانا جاتا ہے جسے وہ کرتا نہیں اور اللہ تعالیٰ نے ایسے آدمی کی مذمت کی ہے۔

تاہم یہ حکم ایسی بات کے بارے میں ہے جو اللہ کی معصیت نہ ہو۔ کیونکہ کوئی شخص اگر اپنے اوپر اللہ کی معصیت لازم کر لے تو اسے پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین اللہ کی معصیت کی کوئی نذر نہیں ہوتی، اس کا کفارہ قسم کے کفارے کی طرح ہے)

درج بالا حکم صرف ایسی چیزوں کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جن کے ذریعے تقرب الٰہی حاصل کیا جاتا ہو اور کسی نے انھیں اپنے اوپر لازم کر لیا ہو۔ مثلاً نذر کی تمام صورتیں اسی طرح انسانوں کے حقوق کے سلسلے میں ایسے عقود جنھیں لوگ ایک دوسرے کے ساتھ باندھتے ہیں اسی طرح مستقبل میں کسی کام کو سرانجام دینے کا وعدہ وغیرہ۔ یہ مباح ہوتا ہے اور بہتر بات یہ ہوتی ہے کہ حتی الامکان اس وعدے کو نبھایا جائے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے "انشاء اللہ، میں فلاں کام کروں گا" تو اس کا اس طرح کہنا مباح ہے بشرطیکہ اس میں اللہ کی مشیت کا استثناء کیا گیا ہو اور اپنے دل میں اس نے اسے پورا کرنے کی

گرہ باندھ رکھی ہو۔ اس کے لیے ایسا وعدہ کرنا جائز نہیں جسے پورا نہ کرنے کی اپنے دل میں گرہ باندھ رکھی ہو۔ کیونکہ یہی وہ صورت ہے جس سے اللہ نے روکا ہے اور اس کے مرتکب سے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔

اگر اس نے اپنے دل میں اسے پورا کرنے کی گرہ باندھ رکھی ہو لیکن اپنے اس قول کو اللہ کی مشیت کے ساتھ استثناء کی صورت نہ دی ہو تو اس کی یہ بات مکروہ ہوگی کیونکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ وہ اپنے وعدے کو پورا بھی کر سکے گا یا نہیں۔ اس لیے اپنے وعدے کو مطلق رکھنا اور اللہ کی مشیت کے ساتھ مشروط نہ کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہوگا جبکہ اسے وعدہ خلافی کا بھی خطرہ ہو۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے جو شخص یہ کہے "اگر میں فلاں کام کر لوں تو میں حج کر دوں گا یا روزے رکھوں گا یا قربانی کے لیے جانور حرم لے جاؤں گا" اس کے اس قول کی حیثیت اپنے اوپر نذر واجب کرنے کی طرح ہے کیونکہ اس صورت میں اس کا اس کام کو نہ کرنا اس امر کو مستلزم ہوگا کہ اس نے جو بات کہی تھی اسے کر کے نہیں دکھایا۔

حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ آیت کا نزول ایسے لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جنھوں نے کہا تھا کہ اگر ہمیں اس عمل کا علم ہو جائے جو اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ ہے تو ہم اسے بروئے کار لانے میں پوری چستی کا مظاہرہ کریں۔ پھر جب جہاد کی فرضیت کا حکم نازل ہوا تو یہ لوگ ڈھیلے پڑ گئے اور جہاد پر جانے میں سستی کا مظاہرہ کیا۔

قتادہ کا قول ہے کہ آیت کا نزول ایسے لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جو کہا کرتے تھے کہ ہم جہاد پر گئے اور ہم نے جہاد میں بڑی کارکردگی دکھائی، حالانکہ وہ سرے سے جہاد پر گئے نہیں۔ حسن کا قول ہے کہ آیت منافقین کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں مومنین اس لیے کہا کہ وہ ایمان کا اظہار کرتے تھے۔

دین حق کا غلبہ دلیل نبوت ہے

قول باری ہے (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ تاکہ اسے پورے کے پورے دین پر غالب کر دے) اس کا شمار دلائل نبوت میں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات اس وقت کہی گئی تھی جب مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی، وہ بہت کمزور تھے اور انھیں ہر وقت دشمنوں کا خطرہ لاحق رہتا تھا اور لوگوں کی نظروں میں مقہور و بے بس تھے لیکن ان حالات کے باوجود یہ خبر اپنی تمام جزئیات کے ساتھ حرف بہ حرف پوری ہوئی۔

اس زمانے میں ادیان درج ذیل تھے۔ یہودیت، نصرانیت، مجوسیت، صابئیت اور ان کے علاوہ بت پرست بھی تھے جن کا دائرہ، عرب سے لے کر سندھ یعنی ہندوستان تک پھیلا ہوا تھا۔ پھر ان ادیان کو ماننے والوں میں سے کوئی قوم ایسی باقی نہیں رہی جس پر مسلمان غالب نہیں آئے اور ان کے تمام علاقوں یا بعض کو اپنے زیر نگیں نہیں کیا اور انھیں دور دراز علاقوں کی طرف مار بھگایا۔

یہ ہے اس آیت کا مصداق جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے وعدہ کیا تھا کہ وہ اسلام کو ان تمام ادیان پر غالب کر دے گا۔ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ غیب کا علم صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کو ہے اور وہ غیب کی خبر صرف اپنے رسولوں کو وحی کے ذریعے بھیجتا ہے۔ اس لیے یہ آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی ایک واضح دلیل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان تمام ادیان پر غلبہ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہوا تھا اس لیے یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا غلبہ نہیں کہلا سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ وعدہ کیا تھا کہ وہ آپ کے لائے ہوئے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے گا کیونکہ ارشاد باری ہے (هُوَ الَّذِیۡۤ اَرۡسَلَ رَسُوۡلَهٗ بِالۡهُدٰی وَدِیۡنِ الۡحَقِّ لِیُظۡهِرَهٗ عَلَی الدِّیۡنِ كُلِّهٖ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے پورے کے پورے دین پر غالب کر دے) اس سے مراد دین حق ہے۔ اگر اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مراد لی جاتی تو پھر بھی یہ بات درست ہوتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین اور آپ پر ایمان لانے والوں کو تمام ادیان اور اہل ادیان پر غالب کر دیا تو اس صورت میں یہ کہنا درست ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو غالب کر دیا۔

جس طرح کوئی لشکر اسلامی اگر کسی شہر یا علاقے کو فتح کر لے تو یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ خلیفۃ المسلمین نے اسے فتح کیا ہے اگرچہ وہ قتال میں شریک بھی نہ ہوا ہو، کیونکہ اسلامی لشکر کا یہ اقدام اس کے حکم اور اس کی طرف سے لشکر کی تیاری کے تحت ہوا تھا۔

قول باری ہے (هَلۡ اَدُلُّكُمۡ عَلٰی تِجَارَةٍ تُنۡجِیۡكُمۡ مِّنۡ عَذَابٍ اَلِیۡمٍ۔ میں بتاؤں تمھیں وہ تجارت جو تم کو عذاب الیم سے بچا دے) تا قول باری (نَصۡرٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ فَتۡحٌ قَرِیۡبٌ۔ اللہ کی طرف سے نصرت اور قریب ہی میں حاصل ہونے والی فتح) اس کا شمار بھی دلائل نبوت میں ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نصرت اور فتح کا وعدہ فرمایا تھا اور ایمان لانے والوں کے حق میں یہ وعدہ پورا ہو گیا۔

سُورَةُ الجُمُعَةِ

نبیؐ اور ان کی قوم امومت میں برابر تھے

قول باری ہے (ھُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ وہی ہے جس نے اُمیوں کے اندر ایک رسول خود انھیں میں سے اٹھایا) انھیں اُمّی اس لیے کہا گیا کہ یہ لوگ لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے، ان کی اکثریت کا یہی حال تھا۔ اگرچہ بہت قلیل تعداد میں ایسے لوگ بھی موجود تھے جنھیں لکھنا پڑھنا آتا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الشھر ھکذا وھکذا مہینہ اتنے اتنے دنوں کا ہوتا ہے) یہ کہتے ہوئے آپ نے انگلیوں سے اشارہ کیا۔ آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (انا نحن امة امیة لا نحسب ولا نکتب ہم امی لوگ ہیں ہم نہ حساب کتاب رکھتے ہیں اور نہ ہمیں لکھنا آتا ہے)

قول باری ہے (رَسُوْلًا مِّنْھُمْ) کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے۔ ارشاد باری ہے (اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ۔ جو لوگ رسول کی پیروی کرتے ہیں جو نبی امی ہیں)

ایک قول کے مطابق جس شخص کو لکھنا نہیں آتا ہے اسے اُمّی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کو ماں کے پیٹ سے پیدائش کی حالت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ لکھنا تو سیکھنے اور دوسروں سے استفادہ کرنے کے ذریعے آتا ہے اس حالت کی بنا پر نہیں آتا جس سے فطری طور پر ایک نومولود کو گزرنا پڑتا ہے۔ (یاد رہے کہ عربی زبان میں ماں کو ام کہتے ہیں) ایک اُمّی کو نبوت عطا کرنے کی حکمت یہ تھی کہ انبیاء سابقین کی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جو بشارتیں آئی تھیں آپ کا امی ہونا ان کے عین مطابق تھا۔

نیز اس کی وجہ سے کسی کو یہ توہم نہیں ہو سکتا تھا کہ آپ کو کتاب و حکمت کا جو علم دیا گیا تھا آپ نے لکھنے پڑھنے کی مدد سے اسے کسی اور ذریعے سے حاصل کیا تھا۔

آپ کے امی ہونے کی نسبت سے یہ دو وجوہ آپ کی نبوت کی صحت پر دلالت کرتے ہیں اس کے ساتھ ساتھ یہ پہلو بھی ہے کہ آپ کی یہ حالت اس قوم کی حالت کے مشابہ تھی جس کے اندر آپ کو مبعوث کیا گیا تھا۔ اس طرح آپ اپنی اس حالت کی بنا پر حتی الامکان اس قوم کے ساتھ مساوی سطح پر تھے۔

مساوات کی اس جہت کے باوجود قوم کی طرف سے آپ کی لائی ہوئی کتاب جیسی کتاب پیش کرنے سے عاجز رہنا اس بات کی دلیل تھی کہ یہ کتاب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کی گئی ہے۔

علم بغیر عمل کے بیکار ہے

قول باری ہے (مَثَلُ الَّذِیْنَ حُمِّلُوا التَّوْرَاۃَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوْھَا کَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ اَسْفَارًا۔ جن لوگوں کو تورات کا حامل بنایا گیا تھا مگر انھوں نے اس کا بار نہ اٹھایا ان کی مثال اس گدھے کی سی ہے جس پر کتابیں لدی ہوئی ہوں)

ایک روایت کے مطابق اس سے یہود مراد ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تورات سیکھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا گیا تھا، انھوں نے تورات کا علم حاصل تو کر لیا لیکن اس پر عمل پیرا نہ ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں گدھے کے مشابہ قرار دیا جس پر کتابیں لدی ہوئی ہوں۔ کیونکہ انھوں نے بھی اس کتاب سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جس کا انھیں حامل بنایا گیا تھا جس طرح گدھا اپنی پیٹھ پر لدی ہوئی کتابوں سے کوئی فائدہ نہیں اٹھاتا۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (اِنْ ھُمْ اِلَّا کَالْاَنْعَامِ بَلْ ھُمْ اَضَلُّ سَبِیْلًا۔ یہ لوگ بس چوپایوں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی بڑھ کر گم کردہ راہ) نیز ارشاد ہوا (وَاتْلُ عَلَیْھِمْ نَبَاَ الَّذِیْ اٰتَیْنٰہُ اٰیٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْھَا انھیں اس شخص کی خبر پڑھ کر سنائیں جسے ہم نے اپنی آیات عطا کی تھیں پھر وہ ان سے نکل بھاگا) تا قول باری (فَمَثَلُہٗ کَمَثَلِ الْکَلْبِ اس کی مثال کتے جیسی ہے۔

یہود کی خام خیالی

قول باری ہے (قُلْ یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ ھَادُوْٓا اِنْ زَعَمْتُمْ اَنَّکُمْ اَوْلِیَآءُ لِلّٰہِ مِنْ دُوْنِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ۔ ان سے کہو اے لوگو جو یہودی بن

گئے ہو! اگر تمہیں یہ گھمنڈ ہے کہ باقی سب لوگوں کو چھوڑ کر بس تم ہی اللہ کے چہیتے ہو تو موت کی تمنا کرو اگر تم اپنے اس زعم میں سچے ہو) تا قول باری (وَاللّٰہُ عَلِیْمٌ بِالظّٰلِمِیْنَ۔ اور اللہ تعالیٰ ان ظالموں کو خوب جانتا ہے)

ایک روایت کے مطابق یہود اس گھمنڈ میں مبتلا تھے کہ باقی سب لوگوں کو چھوڑ کر صرف یہی لوگ اللہ کے پیارے اور چہیتے ہیں۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتا دیا کہ اگر یہ موت کی تمنا کریں گے تو مر جائیں گے۔

اس آیت کے ذریعہ دو وجوہ سے ان پر حجت تام ہو گئی۔ ایک تو یہ کہ اگر یہ لوگ اللہ کے ہاں اپنی قدر و منزلت کے دعوے میں سچے ہوتے تو موت کی ضرور تمنا کرتے کیونکہ موت کے ذریعے جنت میں داخل ہو جانا دنیا میں زندہ رہنے سے بہتر ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ یہ لوگ موت کی تمنا نہیں کریں گے۔ اللہ تعالیٰ کی یہ دی ہوئی خبر حقیقت نفس الامری کے لحاظ سے حرف بہ حرف سچی ثابت ہوئی۔ اس لیے یہ چیز بھی نبوت کے واضح ترین دلائل میں سے ہے۔

اذانِ جمعہ سے کیا مراد ہے؟

قول باری ہے (یَا أَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ۔ اے لوگو! جو ایمان لائے ہو! جب پکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جمعہ کے روز حسب معمول با جماعت نمازیں ادا کی جاتی ہیں جس طرح اس روز زندگی کے اور دوسرے مشاغل سرانجام دیے جاتے ہیں لیکن آیت میں یہ واضح نہیں کیا گیا ہے کہ ان ہی نمازوں میں سے کوئی جمعہ کی نماز ہے۔

تاہم مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں اس سے وہ نماز مراد ہے کہ جسے اگر کوئی شخص جمعہ کے روز امام کے ساتھ ادا کر لے تو پھر اس پر ظہر پڑھنا لازم نہیں ہوتا۔ اس نماز کی دو رکعتیں ہیں جو زوال کے بعد جمعہ کی شرائط کے تحت ادا کی جاتی ہیں۔

سب کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ آیت میں جس نداء کا ذکر ہے اس سے مراد اذان ہے تاہم آیت میں اذان کی کیفیت بیان نہیں کی گئی ہے۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت

عبداللہ بن زید کی روایت میں اسے بیان فرمایا ہے۔ حضرت عبداللہ نے خواب میں اذان دیتے ہوئے کسی کو دیکھا تھا اور یہی خواب حضرت عمرؓ کو آیا تھا۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے یہ کلمات حضرت ابو محذورہ کو سکھا دیے تھے۔ اس میں ترجیع کا بھی ذکر ہے۔

ہم نے اذان کے مسئلے پر قول باری (وَاِذَا نَادَیْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ اور جب تم نماز کے لیے پکارتے ہو) کی تفسیر کرتے ہوئے روشنی ڈالی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حسن بصری سے قول باری (اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ) کی تفسیر میں منقول ہے کہ امام جب نکل آئے یعنی مسجد میں داخل ہو کر منبر پر بیٹھ جائے اور پھر مؤذن اذان دے دے تو گویا نماز جمعہ کے لیے پکار ہو گئی۔

زہری نے حضرت سائبؓ بن یزید سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مؤذن ہوتے تھے جب آپ منبر پر بیٹھ جاتے تو وہ اذان دیتے اور پھر جب منبر سے نیچے تشریف لاتے تو وہ اقامت کہہ دیتے۔ یہی طریق کار حضرت ابو بکرؓ کے زمانے میں رہا پھر حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی۔ لیکن جب حضرت عثمانؓ خلیفہ بنے اور لوگوں کی تعداد زیادہ ہو گئی نیز آبادی پھیل گئی تو آپ نے تیسری اذان کا اضافہ کر دیا۔

سلف کی ایک جماعت سے پہلی اذان کا انکار منقول ہے جو امام کے باہر آنے سے پہلے دی جاتی ہے۔ وکیع نے ہشام بن الغاز سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے نافع سے جمعہ کے دن پہلی اذان کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا "حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے خواہ لوگ اسے اچھا ہی کیوں نہ سمجھیں۔"

منصور نے حسن سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ جمعہ کے دن نداء یعنی اذان وہ ہوتی ہے جو امام کے باہر آنے پر دی جاتی ہے اس سے پہلے کی اذان نئی ایجاد ہے۔ عبدالرزاق نے ابن جریج سے اور انھوں نے عطاء سے روایت کی ہے کہ ماضی میں جمعہ کی نماز کے لیے ایک اذان ہوتی تھی۔ اور اس کے بعد اقامت ہو جاتی تھی لیکن آج کل جو اذان امام کے باہر آکر منبر پر بیٹھنے سے پہلے دی جاتی ہے وہ باطل اور غلط ہے، اس کی ابتدا حجاج نے کی تھی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے ایک اذان کا ذکر کیا ہے جو امام کے منبر پر بیٹھ جانے کے بعد دی جائے اور پھر منبر سے نیچے آجانے کے بعد اقامت کہی جائے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہوا کرتا تھا۔ جمعہ کا وقت زوال کے بعد ہوتا ہے۔

حضرت انسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت سہل بن سعدؓ، نیز حضرت سلمہ بن الاکوعؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی نماز سورج ڈھلنے کے بعد ادا کرتے تھے۔ شعبہ نے عمرو بن مرّہ سے اور انھوں نے عبداللہ بن سلمہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن مسعودؓ اور آپ کے رفقاء نے چاشت کے وقت جمعہ کی نماز پڑھا دی تھی اور پھر کہا تھا کہ تم لوگوں کے لیے گرمی کے خطرے کے پیش نظر میں نے ایسا کیا ہے۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے متعلق مروی ہے کہ ان حضرات نے زوال کے بعد جمعہ کی نماز ادا کی تھی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے خود جب یہ کہہ دیا کہ "میں نے تم لوگوں کے لیے گرمی کے خطرے کے پیش نظر اس نماز کو مقدم کر دیا ہے"۔ تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان کا یہ طریق کار اس عام ڈگر سے ہٹ کر تھا، جس سے لوگ متعارف تھے۔ یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ گرمی یا سردی کی بنا پر فرائض کو ان کے مقررہ اوقات سے قبل ادا کر لینا جائز نہیں ہے جبکہ تقدیم و تاخیر کے شرعی اسباب موجود نہ ہوں۔

یہ ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے جمعہ کی نماز ظہر کے اوّل وقت میں ادا کی ہو۔ ظہر کا اول وقت چاشت کے وقت سے قریب ترین ہوتا ہے۔ پھر راوی نے اسے اس بنا پر چاشت کا وقت کہہ دیا ہو کہ یہ وقت چاشت سے قریب ترین ہوتا ہے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کھاتے ہوئے فرمایا تھا (ھلموا الی الغداء المبارک صبح کے مبارک کھانے میں تم بھی شریک ہو جاؤ) آپ نے سحری کو صبح کا کھانا قرار دیا کیونکہ سحری کا وقت صبح کے وقت سے قریب ہوتا ہے۔ یا جس طرح حضرت حذیفہؓ کا قول ہے کہ "ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دن کے وقت سحری کھائی تھی"۔ یہاں مفہوم یہی ہے کہ سحری کا وقت دن کے وقت سے قریب ہوتا ہے۔

نمازِ جمعہ میں اختلافِ ائمہ

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ دخول وقت کے ساتھ کون سی نماز فرض ہوتی ہے جمعہ یا ظہر کی۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ جمعہ کی نماز فرض ہوتی ہے اور ظہر کی نماز اس کا بدل ہوتی ہے۔ بعض حضرات کا قول اس کے برعکس ہے کہ ظہر کی نماز فرض ہوتی ہے اور جمعہ کی نماز اس کا بدل ہوتی ہے اس لیے یہ بات محال ہوگئی کہ بدل کی ادائیگی اس وقت کے سوا جس میں بدل منہ کی ادائیگی درست ہوتی ہو کسی اور وقت میں کی جائے۔ مبدل منہ ظہر کی نماز ہے۔

جب یہ ثابت ہے کہ ظہر کی ادائیگی کا وقت زوال کے بعد ہوتا ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ دوسری نمازوں کی طرح جمعہ کی اذان کا وقت زوال کے بعد شروع ہوتا ہے۔
قول باری (فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ) کی قرأت حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے "فامضوا الی ذکر اللہ (اللہ کے ذکر کی طرف چل پڑو) کی ہے۔
حضرت ابن مسعودؓ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر میں "فَاسْعَوْا" کی قرأت کرتا تو دوڑتا ہوا جاتا کہ میری چادر گر جاتی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے "فَامضوا" کے لفظ سے آیت کی تفسیر کی ہے، نفس قرأت مراد نہیں لی ہے۔
جس طرح انھوں نے ایک عجمی کو آیت (اِنَّ شَجَرَۃَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِیْمِ زقوم کا درخت گنہگاروں کی خوراک ہے) کی تعلیم دیتے ہوئے جب دیکھا کہ اس کی زبان پر "الاثیم" کا لفظ نہیں چڑھ رہا ہے اور وہ اس لفظ کو "الیتیم" پڑھے جا رہا ہے تو پھر مجبور ہو کر اسے "طعام الفاجر" کا لفظ پڑھا دیا۔
حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد اس عجمی کو اس لفظ کے معنی کا افہام تھا۔ حسن کا قول ہے کہ سعی سے دوڑنا مراد نہیں ہے۔ بلکہ دل اور نیت کی سعی مراد ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ سعی سے ذہاب یعنی جانا مراد ہے۔ عکرمہ کے قول کے مطابق سعی کے معنی عمل کے ہیں۔
ابوعبیدہ کا قول ہے کہ (فَاسْعَوْا) کے معنی "اجیبوا" (لبیک کہو، جواب دو) کے ہیں۔ دوڑ کر جانا اس کے معنی نہیں ہیں۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بہتر بات یہ ہے کہ سعی سے نیت و عمل کا اخلاص مراد لیا جائے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں سعی کے لفظ کا کئی مقام پر ذکر فرمایا ہے لیکن کسی جگہ رفتار کی سرعت مراد نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَۃَ وَسَعٰی لَھَا سَعْیَھَا جو شخص آخرت کا ارادہ کرے اور اس کے مطابق سعی کرے) اسی طرح ارشاد ہے (وَاِذَا تَوَلّٰی سَعٰی فِی الْاَرْضِ جب اسے حکومت ملتی ہے تو زمین میں کوشاں ہو جاتا ہے)
نیز فرمایا (وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی۔ اور یہ کہ انسان کو وہی کچھ ملے گا جس کے لیے وہ کوشش کرے گا) یہاں عمل مراد ہے۔ العلاء بن عبدالرحمٰن نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا ثوب بالصلوٰۃ فلا تاتوھا وانتم تسعون ولکن ائتوھا وعلیکم السکینۃ فما ادرکتم فصلوا

وما فاتکم فاتموا۔ جب نماز کی اقامت ہو جائے تو تم جماعت میں شامل ہونے کے لیے دوڑتے ہوئے نہ آؤ بلکہ پورے سکون اور وقار کے ساتھ چلتے ہوئے آکر شامل ہو جاؤ، پھر امام کے ساتھ نماز کا جتنا حصہ مل جائے وہ ادا کر لو اور جو باقی رہ جائے اسے پورا کر لو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم میں جمعہ اور غیر جمعہ کی نمازوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ نیز فقہاء امصار کا متفقہ قول ہے کہ جمعہ کی نماز کے لیے نمازی اپنی اصل رفتار سے چل کر جائے گا۔

فصل

جمعہ صرف شہروں تک محدود ہے یا دیہات بھی شامل ہیں؟

فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز جمعہ کے لیے جگہ مخصوص ہوتی ہے۔ اس خاص جگہ کے سوا نہیں اور اس کی ادائیگی جائز نہیں ہوتی۔ کیونکہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ بوادی یعنی صحرا اور جنگل نیز بدویوں کے گھاٹ جیسے مقامات پر جمعہ کی نماز جائز نہیں ہوتی۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے جمعہ شہروں کے ساتھ مخصوص ہے، دیہاتوں میں جمعہ کی نماز نہیں ہوتی۔ سفیان ثوری اور عبید اللہ بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ہر ایسے گاؤں میں جمعہ جائز ہے جہاں مکانات ایک دوسرے سے متصل بنے ہوئے ہوں اور بازار کی دکانیں بھی متصل ہوں۔ وہاں کے رہنے والے امام نہ ہونے کی صورت میں کسی کو آگے کر دیں گے جو خطبہ دے کر انہیں جمعہ کی نماز پڑھا دے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ جمعہ کی نماز صرف ایسی مسجد میں جائز ہو گی جہاں امام کے پیچھے پانچوں وقت باجماعت نماز پڑھی جاتی ہو۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر گاؤں کے مکانات ایک جگہ بنے ہوئے ہوں اور گاؤں والے صرف اپنی ضروریات کے لیے وہاں سے باہر جاتے ہوں، مستقل طور پر کوچ نہ کر جاتے ہوں، اور ان کی تعداد چالیس ہو جو سب کے سب آزاد اور بالغ ہوں، ان میں سے کوئی دیوانہ وغیرہ نہ ہو تو ان پر جمعہ کی نماز فرض ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے (لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ جمعہ اور عید کی نمازیں صرف جامع قسم کے شہر میں جائز ہوتی ہیں) حضرت علیؓ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ نیز جمعہ اگر گاؤں میں جائز ہوتا تو اس کی روایت بھی اسی تواتر کے ساتھ ہوتی جس طرح شہروں کے اندر اس کے جواز کی روایت تواتر کے ساتھ منقول ہے کیونکہ عوام الناس کی یہ ایک ضرورت تھی۔ نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ صحرا اور جنگل میں جمعہ جائز نہیں ہوتا۔

کیونکہ یہ شہر نہیں ہوتے تو دیہاتوں کے بارے میں بھی یہی حکم واجب ہونا چاہیے۔

ایک روایت کے مطابق حسن بصری سے کہا گیا کہ حجاج نے اہواز میں جمعہ جاری کر دیا ہے یہ سن کر انھوں نے کہا "حجاج پر خدا کی لعنت ہو، شہروں میں جمعہ جاری کرنے کے بجائے علاقوں کے حلقوم یعنی چھوٹے چھوٹے مقامات پر جمعہ جاری کرتا ہے"۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ہر اس شخص پر جمعہ واجب ہے جس کے پاس رات گزارنے کے لیے اپنا ٹھکانہ ہو۔ نیز حضرت انس بن مالکؓ مقام طف میں رہتے تھے بعض دفعہ وہ وہاں جمعہ کی نماز کرا دیتے تھے اور بعض دفعہ نہیں کراتے تھے۔ ایک قول کے مطابق طف سے بصرہ تک کا فاصلہ چار فرسخ سے کم تھا (ایک فرسخ تقریباً آٹھ کیلومیٹر ہوتا ہے) دونوں مقامات کے درمیان سفر میں نصف دن سے بھی کم وقت لگتا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا یہ بات ان مقامات کے بارے میں ہے جو شہر کے حکم میں ہوتے ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ جو مقامات شہر سے قریب ہوں وہ بھی شہر کے حکم میں ہوتے ہیں۔ اور وہاں کے رہنے والوں پر جمعہ واجب ہوتا ہے۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان حضرات کی رائے میں جمعہ صرف شہروں میں یا ایسے مقامات میں جائز ہوتا ہے جو شہر کے حکم میں ہوں۔ جمعہ کی نماز کی دو رکعتیں ہوتی ہیں۔ امت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً اور عملاً اسے روایت کی ہے۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ "سفر کی نماز دو رکعتیں ہوتی ہیں، فجر کی نماز کی دو رکعتیں ہوتی ہیں۔ اور اسی طرح جمعہ کی نماز کی بھی دو رکعتیں ہوتی ہیں جو قصر نہیں ہوتیں بلکہ مکمل ہوتی ہیں۔ یہ حکم تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے دیا گیا ہے۔ جمعہ کو خطبہ کی وجہ سے دو رکعتوں پر مقصور کر دیا گیا ہے۔

جمعہ کے خطبے کے وجوب کا بیان

قول باری ہے (فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ ۔ اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ واور خرید فروخت چھوڑ دو) آیت اللہ کے ذکر کی طرف وجوب سعی کی مقتضی ہے۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ یہ ایک واجب ذکر ہے جس کی طرف سعی واجب ہے۔

سعید بن المسیب کا قول ہے کہ ذکر اللہ سے خطیب کی پند وموعظت مراد ہے۔ ہم نے چند سطور پہلے جس روایت کا ذکر کیا ہے اس میں حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے "جمعہ کو خطبہ کی وجہ سے دو رکعتوں پر مقصور کر دیا گیا ہے"۔

زہری نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جب جمعہ کا دن ہوتا ہے تو فرشتے مسجد کے ہر دروازے پر آکھڑے ہوتے ہیں اور سب سے پہلے آنے والوں کے نام سب سے پہلے لکھتے ہیں۔

جب امام خطبے کے لیے برآمد ہوتا ہے تو ناموں کی ان فردوں کو لپیٹ لیا جاتا ہے اور فرشتے خطبہ سننے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ جو شخص دوپہر کی دھوپ میں جمعہ پڑھنے کے لیے جاتا ہے یعنی سب سے پہلے مسجد میں پہنچتا ہے وہ گویا اونٹ کی قربانی دیتا ہے، اس کے بعد آنے والا گویا گائے کی قربانی دیتا ہے، اس کے بعد آنے والا گویا بکری کی، اس کے بعد آنے والا مرغی کی اور اس کے بعد آنے والا انڈے کی قربانی دیتا ہے"۔

آیت میں ذکر سے اس مقام پر خطبہ مراد ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اذان جمعہ کے بعد خطبہ کا نمبر آتا ہے اور اس کی طرف سعی کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے خطبہ مراد ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ امام اگر خطبہ نہ دے تو اس صورت میں چار رکعتیں پڑھائے گا۔

حسن بصری، ابن سیرین، طاؤس، ابن جبیر وغیرہم اس گروہ میں شامل ہیں اور فقہاء امصار کا بھی یہی قول ہے۔

کوئی خطبہ نہ سن سکا تو نماز کے بارے میں کیا حکم ہوگا؟

اگر کسی شخص کو جمعہ کا خطبہ نہ ملے لیکن پوری نماز یا اس کا بعض حصہ مل جائے تو ایسے شخص کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ عطاء بن ابی رباح سے مروی ہے کہ جس شخص کو جمعہ کا خطبہ نہ ملے وہ ظہر کی چار رکعتیں پڑھے گا۔ سفیان نے ابن ابی نجیح سے روایت کی ہے اور انھوں نے مجاہد، عطاء اور طاؤس سے کہ جس شخص کو جمعہ کا خطبہ نہ ملے وہ چار رکعتیں پڑھے گا۔

ابن عون کا قول ہے کہ محمد بن سیرین کے سامنے اہل مکہ کا یہ قول نقل کیا گیا کہ اگر کسی کو جمعہ کا خطبہ نہ ملے تو وہ چار رکعتیں پڑھے گا۔ انھوں نے یہ سن کر کہا کہ "یہ ایک بے کار بات ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عطاء بن ابی رباح اور چند دوسرے اصحاب کے سوا جن کا ہم نے قول نقل کیا ہے فقہاء امصار اور سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص کو جمعہ کی ایک رکعت مل جائے وہ اس کے ساتھ دوسری رکعت ملا لے گا۔ فقہاء کے ساتھ عطاء بن ابی رباح کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک شخص خطبہ سننے کے بعد وضو کرنے چلا جائے اور پھر امام کے پیچھے اسے صرف ایک رکعت ملے تو وہ دو رکعتیں پڑھے گا۔ جب ایک رکعت کا رہ جانا اسے جمعہ کی ادائیگی سے روک نہیں سکتا تو خطبہ کا رہ جانا اسے اس کی ادائیگی سے بطریق اولیٰ نہیں روکے گا۔

اوزاعی نے عطاء سے روایت کی ہے کہ جس شخص کو جمعہ کی نماز کی صرف ایک رکعت ملے وہ اس کے ساتھ تین رکعتیں اور ملائے گا۔ یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس شخص سے صرف ایک رکعت ہی نہیں رہ گئی تھی بلکہ خطبہ بھی رہ گیا تھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت انسؓ، حسن، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور شعبی کا قول ہے کہ اگر کسی کو جمعہ کی ایک رکعت مل گئی ہو تو اس کے ساتھ دوسری رکعت ملا لے گا۔

زہری نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ادرک رکعۃ من الجمعۃ فلیصل الیھا اخری ومن فاتتہ الرکعتان یصلی اربعا۔ جس شخص کو جمعہ کی ایک رکعت مل جائے وہ اس کے ساتھ دوسری رکعت ملالے

اور جس شخص کی دونوں رکعتیں رہ گئی ہوں وہ چار پڑھے گا)

اگر کوئی شخص تشہد کے اندر امام کے ساتھ جمعہ کی نماز میں شریک ہوجاتا ہے تو ایسے شخص کے متعلق فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ابو وائل نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ جو شخص تشہد کو پالیتا ہے وہ پوری نماز کو پالیتا ہے"۔

ابن جریج نے عبدالکریم سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ "اگر سلام پھیرنے سے پہلے کوئی شخص جمعہ کی جماعت میں شریک ہوجاتا ہے جبکہ امام قعدہ میں ہو تو وہ جمعہ کی نماز پالیتا ہے"۔ حسن بصری، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز میں رکوع کے اندر امام کے ساتھ شریک نہیں ہوگا وہ چار رکعتیں پڑھے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر تشہد کے اندر وہ نمازیوں کے ساتھ شامل ہوجائے تو اس صورت میں دو رکعتیں پڑھے گا۔ امام زفر اور امام محمد کا قول ہے کہ چار رکعتیں پڑھے گا۔

طحاوی نے ابن ابی عمران سے، انھوں نے محمد بن سماعہ سے اور انھوں نے امام محمد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ چار رکعتیں پڑھے گا۔ پہلی دو رکعتوں کے بعد تشہد کی مقدار قعدہ کرے گا۔ اگر تشہد کی مقدار قعدہ نہیں کرتا تو میں اسے ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کے لیے کہوں گا۔

امام مالک، ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ چار رکعتیں پڑھے گا۔ البتہ امام مالک نے کہا ہے کہ جب کھڑا ہوگا تو ایک اور تکبیر کہے گا۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ جب وہ امام کے ساتھ قعدہ میں شامل ہوجائے گا تو سلام نہیں پھیرے گا بلکہ ظہر کی نیت کے ساتھ چار رکعتیں پڑھ لے گا۔ اور مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ نئے سرے سے نماز کا افتتاح کرے۔

عبدالعزیز بن ابی سلمہ نے کہا ہے کہ جمعہ کی نماز میں امام کے ساتھ جب تشہد میں شریک ہو جائے گا تو تکبیر کہے بغیر قعدہ کرلے گا۔ پھر جب امام سلام پھیرے گا تو یہ کھڑا ہوجائے گا اور تکبیر کہنے کے بعد اپنی نماز میں داخل ہوجائے گا۔ اگر تکبیر کہہ کر امام کے ساتھ قعدہ میں مل جائے گا تو امام کی فراغت کے ساتھ یہ بھی سلام پھیرلے گا پھر کھڑا ہوکر ظہر کی نماز کے لیے تکبیر کہے گا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر جمعہ کی نماز کی ایک رکعت امام کے ساتھ اس خیال کے ساتھ ادا کرلے کہ امام نے خطبہ دیا تھا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملا لے گا اور پھر سلام پھیر دے گا۔ سلام پھیرنے کے بعد اگر لوگ اسے بتائیں کہ امام نے خطبہ ہی نہیں دیا تھا بلکہ چار رکعتیں

پڑھائی تھیں تو یہ دو رکعتیں پڑھ کر سجدہ سہو کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرما دیا کہ (ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا) امام کے ساتھ نماز کا جتنا حصہ ملے اسے پڑھ لو اور جو باقی رہ جائے اسے پورا کر لو) تو اس سے جمعہ کے تشہد میں امام کے ساتھ شامل ہونے والے پر اس کا اتباع یعنی اس کے ساتھ قعدہ کرنا واجب ہو گیا۔ جب اس نے نماز کے اس حصے کو امام کے ساتھ ادا کر لیا تو اس پر رہ جانے والے حصے کو پورا کرنا واجب ہو گیا۔

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (وما فاتکم فاقضوا) ظاہراً اسی کا مقتضی ہے۔ اب اس سے جو نماز رہ گئی وہ جمعہ کی نماز تھی اس لیے اس پر دو رکعتوں کی ادائیگی واجب ہو گئی۔ نیز مسافر اگر مقیم امام کے ساتھ تشہد میں شامل ہو جائے تو اس پر اتمام لازم ہو گا یعنی وہ قصر نہیں کرے گا اور اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہو گی جو امام کی تکبیر تحریمہ میں شامل ہوا تھا۔ اس لیے جمعہ کے اندر بھی یہی حکم واجب ہو گا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک نماز کے اندر اس کا دخول فرض کے بغیر ہوا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (من ادرک رکعۃ من الجمعۃ فلیصل الیھا اخری جس شخص کو جمعہ کی ایک رکعت مل جائے وہ اس کے ساتھ دوسری رکعت ملا لے) اور بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں (وان ادرکھم جلوسا صلی اربعا اور اگر وہ لوگوں کے ساتھ قعدہ میں شامل ہوا ہو تو چار رکعتیں پڑھ لے) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اصل روایت اس طرح ہے (من ادرک رکعۃ من الصلوۃ فقد ادرک جس شخص کو نماز کی ایک رکعت مل گئی اسے نماز مل گئی) حدیث کے راوی زہری کا قول ہے " میں جمعہ کو بھی نماز سمجھتا ہوں"۔ اس لیے روایت میں جمعہ کا ذکر زہری کا اپنا قول ہے۔

یہ روایت زہری سے آگے چلی ہے۔ وہ کبھی اسے سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں اور کبھی ابوسلمہ سے اور وہ حضرت ابوہریرہؓ سے۔ زہری نے مطلق نماز کے سلسلے میں اس حدیث کی روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ "میں جمعہ کو بھی نماز سمجھتا ہوں" اگر زہری کے نزدیک یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ کے بارے میں نص ہوتی تو وہ اپنا درج بالا فقرہ ہرگز نہ کہتے۔

علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (من ادرک رکعۃ من الجمعۃ فقد ادرک) میں اس امر پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ جس شخص کو جمعہ کی ایک رکعت نہ ملے وہ چار رکعتیں پڑھے۔

یہی صورت اس ارشاد کی بھی ہے (من ادرک رکعۃ من الجمعۃ فلیضف الیھا رکعۃ اخری) رہ گئی وہ روایت جس میں ذکر ہے (وان ادرکھم جلوسًا صلی اربعًا) تو اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ اس فقرے کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہونا ثابت نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ کسی راوی کا اپنا فقرہ ہو جسے اس نے اصل روایت میں داخل کر دیا ہے۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت درست ہو جائے تو اس کا مفہوم یہ ہو گا کہ "وہ لوگوں کو بیٹھا ہوا پائے اور امام سلام پھیر چکا ہو۔

فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جمعہ کا وجوب ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جو آزاد، بالغ اور حالت اقامت میں ہوں۔ عورتوں، غلاموں، مسافروں اور درماندہ لوگوں کے ساتھ اس کے وجوب کا تعلق نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اربعۃ لاجمعۃ علیھم العبد والمرأۃ والمریض والمسافر۔ چار قسم کے اشخاص پر جمعہ واجب نہیں۔ غلام، عورت، مریض اور مسافر پر)

نابینا کے متعلق امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اس پر جمعہ نہیں۔ امام صاحب نے نابینا کو اپاہج کا درجہ دیا ہے۔ کیونکہ وہ دوسرے کی مدد کے بغیر جمعہ کی نماز میں حاضر ہونے کی قدرت نہیں رکھتا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اس پر جمعہ ہے۔ ان دونوں حضرات نے نابینا اور اپاہج کے درمیان فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک نابینا آدمی اس شخص کی طرح ہوتا ہے جسے راستہ معلوم نہ ہو، جب اسے راستہ بتا دیا جائے تو وہ خود چل پڑتا ہے۔ اس کے برعکس اپاہج انسان خود چل کر جا نہیں سکتا بلکہ اسے کسی ایسے شخص کی ضرورت ہوتی ہے جو اسے اٹھا کر لے جائے۔

دوسری طرف امام ابوحنیفہ نے نابینا اور راستے سے ناواقف کے درمیان فرق رکھا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص راستے سے ناواقف ہو اسے جب راستہ بتا دیا جائے تو وہ خود اس راستے کو پا لیتا ہے جبکہ نابینا انسان نہ تو خود راستہ پا سکتا ہے اور نہ ہی رہنمائی کرنے اور بتلانے پر وہ اسے جان سکتا ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے مسلک کے حق میں اس روایت سے استدلال کیا جا سکتا ہے جسے ابو رزین نے حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن ام مکتوم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نابینا ہوں، مسجد سے میرا گھر دور ہے اور میرے ساتھ آنے والا کوئی قائد بھی نہیں ہے، آیا مجھے اس بات کی اجازت مل سکتی ہے کہ میں مسجد میں

نہ آیا کروں اور گھر پر ہی نماز پڑھ لیا کروں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس بات کا نفی میں جواب دیا۔

حصین بن عبدالرحمٰن کی روایت میں جو انھوں نے عبداللہ بن شداد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن ام مکتوم سے کی ہے یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بات سن کر ان سے پوچھا تھا۔ "آیا تم اذان کی آواز سنتے ہو؟" انھوں نے عرض کیا کہ "سنتا ہوں" اس پر آپ نے فرمایا۔ پھر نماز کے لیے آیا کرو۔

جمعہ میں نمازیوں کی تعداد

جمعہ کی نماز کی صحت کے لیے نمازیوں کی تعداد کتنی ہونی چاہیے۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام محمد، زفر اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ امام کے سوا کم از کم تین آدمی ہوں۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ امام کے سوا دو آدمی ہوں۔ ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر امام کے ساتھ صرف ایک آدمی موجود ہو اور امام اسے خطبہ دے کر نماز پڑھا دے تو دونوں کی نماز کی ادائیگی ہو جائے گی۔ امام مالک نے اس سلسلے میں کوئی تعداد مقرر نہیں کی ہے۔ امام شافعی نے چالیس آدمیوں کا اعتبار کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ تجارتی قافلے کی آمد کی اطلاع ملی۔ لوگ اس طرف چلے گئے اور آپ کے پاس صرف بارہ آدمی رہ گئے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا)

یہ بات سب کو معلوم ہے کہ مدینہ تشریف لانے کے بعد آپ نے کبھی جمعہ کی نماز نہیں چھوڑی اور روایت میں ذکر نہیں ہے کہ جو لوگ تجارتی قافلے کی آمد کی خبر سن کر چلے گئے تھے وہ واپس بھی آ گئے تھے، جس سے یہ بات لازم ہو گئی کہ آپ نے بارہ آدمیوں کو جمعہ کی نماز پڑھائی تھی۔

اصحاب سیر نے یہ نقل کیا ہے کہ مدینہ منورہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلا جمعہ حضرت مصعب بن عمیرؓ نے پڑھایا تھا جس میں بارہ افراد شریک ہوئے تھے۔ یہ بات ہجرت سے پہلے کی ہے اس لیے اس روایت کی بنا پر چالیس آدمیوں کا اعتبار باطل ہو گیا۔ نیز ثلاثۃ یعنی تین کا لفظ جمع صحیح ہے اس لیے وہ اربعون یعنی چالیس کی طرح ہے کیونکہ دونوں ہی جمع صحیح ہیں۔

البتہ تین سے کم کے ہندسے کے جمع صحیح ہونے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اس لیے تین پر اقتصار کرنا اور تین سے کم کے اعتبار کو ساقط کر دینا واجب ہے۔ قولِ باری ہے (وَذَرُوا الْبَيْعَ) اور خرید و فروخت ترک کر دو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ خرید و فروخت ترک کر دینے کے وقت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ مسروق، ضحاک اور مسلم بن یسار سے مروی ہے کہ زوالِ شمس کے ساتھ ہی خرید و فروخت کی ممانعت ہو جاتی ہے۔ مجاہد اور زہری کا قول ہے کہ اذان کے ساتھ ہی اس کی ممانعت ہو جاتی ہے۔

ایک قول کے مطابق اس سلسلے میں جمعے کے وقت کا اعتبار اولیٰ ہے کیونکہ وقت کے دخول کے ساتھ ہی لوگوں پر جمعہ کی حاضری واجب ہو جاتی ہے اس لیے اگر اذان دیر سے بھی ہو تو اس سے وجوب ساقط نہیں ہوتا۔ کیونکہ زوال سے پہلے اذان کے کوئی معنی نہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ زوال کے بعد جمعہ کی اذان کا وقت نمازِ جمعہ میں حاضری کے وجوب کے بعد ہوتا ہے۔

جمعہ کی نماز کے لیے اذان کے وقت خرید و فروخت کے جواز میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ نہی کے باوجود بیع واقع ہو جاتی ہے امام مالک کا قول ہے کہ بیع باطل ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ارشادِ باری ہے (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه) ظاہر یہ ارشاد تمام اوقات میں عقدِ بیع کے ذریعے فروخت شدہ چیز کی مشتری کی ملکیت میں آجانے کا مقتضی ہے کیونکہ اس عقد میں باہمی رضامندی کی شرط پائی گئی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَذَرُوا الْبَيْعَ) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم دونوں آیتوں پر عمل کرتے ہیں جمعہ کے وقت عقدِ بیع کی ممانعت ہو گی کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَذَرُوا الْبَيْعَ)۔

لیکن دوسری آیت نیز مذکورہ بالا روایت کے حکم کے تحت عقدِ بیع ہو جانے کی صورت میں ملکیت واقع ہو جائے گی۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، نہی کا تعلق نفسِ عقد میں کسی فساد یا خرابی کے ساتھ نہیں ہے، اس کا تعلق ایک ایسے سبب کے ساتھ ہے جو خود اس عقدِ بیع میں موجود نہیں ہوتا۔

اور وہ سبب اشتغال عن الصلوٰۃ ہے یعنی نمازِ جمعہ کے لیے جانے میں رکاوٹ بننے والی مصروفیت۔ اس لیے بیع کے وقوع اور اس کی صحت کے لیے اس سبب کا مانع نہ ہونا لازم قرار پایا۔

جس طرح فرض نماز کے آخری وقت میں کیا گیا عقد بیع درست ہوتا ہے اگر اس میں نماز فوت ہو جانے کے خطرے کے پیشِ نظر اس کی ممانعت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ نہی کا تعلق اشتغال عن الصلوٰۃ کے ساتھ ہے۔

اس بیع کی مثال خرید و فروخت کی ان صورتوں جیسی ہے جن کی ممانعت ہے لیکن یہ ممانعت ان کے وقوع ہو جانے کی راہ میں حائل نہیں ہوتی، مثلاً آنے ہوئے تجارتی قافلے سے شہر کے باہر جا کر مل لینا اور ان کے ساتھ مول تول کر لینا یا دیہاتی کے ساتھ شہری کی خرید و فروخت یا غصب شدہ زمین پر بیٹھ کر خرید و فروخت کرنا وغیرہ۔

عبدالعزیز الدراوردی نے یزید بن خصیفہ سے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جب تم مسجد میں کسی شخص کو بیع کرتے ہوئے دیکھو تو کہو" لا اربح اللہ تجارتك (اللہ تعالیٰ تیری تجارت کو کبھی نفع بخش نہ بنائے) اور جب تم کسی کو مسجد کے اندر اپنی گم شدہ چیز تلاش کرتے ہوئے دیکھو تو کہو" لا ردّ اللہ علیك" (اللہ تعالیٰ تمھاری یہ چیز تمھیں کبھی واپس نہ دے)

محمد بن عجلان نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں خرید و فروخت کی ممانعت کی ہے۔ نیز آپ نے وہاں گمشدہ چیز کی تلاش سے اور شعر خوانی کرنے سے بھی منع فرمایا ہے۔ اسی طرح جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ بنا کر بیٹھنے کی بھی ممانعت کی ہے۔

عبدالرزاق نے روایت بیان کی ہے، انھیں محمد بن مسلم نے عبد ربہ بن عبیداللہ سے انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم اپنی مساجد کو اپنے دیوانوں اور بچوں سے بچا کے رکھو، نیز رفع اصوات سے، خرید و فروخت سے، اقامت حدود سے اور جھگڑے لڑائی سے بھی انھیں محفوظ رکھو، جمعہ کے دنوں میں انھیں دھونی دو اور ان کے دروازوں پر وضو وغیرہ کے لیے مطاہر یعنی پانی اور ڈھیلے وغیرہ رکھ دو۔"

اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں بیع و شراء سے منع فرمایا لیکن اگر بیع و شراء کر لی جائے تو جائز ہوگی کیونکہ نہی کا تعلق ایسے سبب کے ساتھ ہے جو نفس عقد میں موجود نہیں ہے۔

جمعہ کے دن سفر کا بیان

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جمعہ کے دن زوال سے پہلے اور زوال کے بعد سفر شروع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جبکہ سفر پر جانے والا ظہر کا وقت نکل جانے سے پہلے پہلے اپنے شہر سے باہر ہو جائے۔ امام محمد نے السیر میں اس مسئلے کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ طلوع فجر کے بعد مجھے اس کا سفر پسند نہیں ہے اگرچہ حرام نہیں ہے، لیکن زوال کے بعد جمعہ پڑھے بغیر اسے سفر نہیں کرنا چاہیے۔ اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی جمعہ کی نماز پڑھے بغیر سفر کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

حماد بن سلمہ نے حجاج بن ارطاۃ سے، انھوں نے الحکم بن عیینہ سے، انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن رواحہؓ، حضرت جعفرؓ اور حضرت زید بن حارثہؓ کو کسی مہم پر روانہ کیا، حضرت عبداللہ بن رواحہ پیچھے رہ گئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان سے ان کی وجہ پوچھی تو انھوں نے عرض کیا کہ جمعہ کی وجہ سے میں پیچھے رہ گیا ہوں، جمعہ کی نماز پڑھنے کے بعد میں چل پڑوں گا۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا (الغدوۃ فی سبیل اللہ او روحۃ خیر من الدنیا وما فیہا۔ اللہ کی راہ میں ایک صبح یا ایک شام لگانا دنیا و ما فیہا سے بہتر ہے) راوی کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ اسی وقت روانہ ہو گئے۔

سفیان ثوری نے اسود بن قیس سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "جمعہ کی نماز سفر سے نہیں روکتی"۔ ہمیں کسی صحابی کے متعلق یہ علم نہیں ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ کی اس رائے سے اختلاف کیا ہو۔

یحییٰ بن سعید نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ایک بیٹا عقیق کے مقام پر تھا جو مدینہ سے چند میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ایک جمعہ کی صبح کو حضرت ابن عمرؓ کو اپنے

بیٹے کی بیماری کی اطلاع ملی ۔ تو وہ جمعہ چھوڑ کر اپنے بیٹے کی عیادت کے لیے عقیق چلے گئے۔ عبید اللہ بن عمر نے کہا ہے سالم جمعہ کے روز مکہ سے چل پڑے تھے۔

عطاء اور قاسم بن محمد سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے جمعہ کے روز دن کے اول حصے میں سفر کو مکروہ سمجھا ہے۔ حسن اور ابن سیرین سے مروی ہے کہ جب تک جمعہ کا وقت نہ ہو جائے اس سے پہلے سفر پر جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسرائیل نے ابراہیم بن المہاجر سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص جمعرات کو سفر پر جانے کا ارادہ کرے تو صبح صبح سفر پر چلا جائے یہاں تک کہ دن پوری طرح چڑھ جائے۔ پھر اگر شام تک قیام کرے تو اگلے دن جمعہ پڑھے بغیر سفر نہ شروع کرے۔

عطاء سے مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا "جب تم پر جمعہ کی رات آجائے تو جمعہ پڑھے بغیر سفر پر نہ جاؤ"۔ یہ حضرت عائشہؓ اور ابراہیم نخعی کا مسلک تھا، جبکہ ارشاد باری ہے (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وہی تو ہے جس نے تمھارے لیے زمین کو تابع کر رکھا ہے، چلو اس کی چھاتی پر) اللہ تعالیٰ نے تمام اوقات میں سفر کی اباحت کر دی ہے اور کسی خاص وقت کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں کی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی یہ بات جمعہ کی رات اور جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر کی اباحت کے سلسلے میں بالکل واضح ہے لیکن زوال کے بعد سفر کی ممانعت واجب ہے کیونکہ زوال کے ساتھ ہی اسے نماز جمعہ کی حاضری کا خطاب لاحق ہو جاتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (اِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) اس کے جواب میں کہا جائے گا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ خطاب مسافروں کو لاحق نہیں ہے۔

دوسری طرف ہماری نماز کی فرضیت کا تعلق آخر وقت کے ساتھ ہوتا ہے اس لیے جب کوئی شخص آخر وقت میں گھر سے نکل کر سفر پر روانہ ہو جائے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ جمعہ کی ادائیگی کے حکم کا مخاطب ہی نہیں تھا۔

قول باری ہے (فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ پھر جب نماز پوری ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو) حسن اور ضحاک کا قول ہے کہ یہ اجازت اور رخصت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے بیع کی ممانعت کے بعد اس کا ذکر کیا تو ظاہرا

اس سے اباحت اور ممانعت کے رفع کا مفہوم حاصل ہوا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا اور جب احرام کھول دو تو شکار کرو)۔

ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم ہے "اللہ کی اطاعت اور دعا کے ذریعے اس کا فضل تلاش کرو"۔ ایک قول ہے کہ "تجارت وغیرہ کے ذریعے اس کا فضل تلاش کرو"۔ یہ بھی اباحت کا مفہوم ادا کر رہا ہے۔ یہ بات زیادہ واضح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کی ابتدا میں بیع و شراء کی ممانعت کر دی تھی جس طرح جمعہ کی طرف چل پڑنے کا حکم دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ظاہر قول باری (وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ) میں بیع کی اباحت ہے جس کی ابتداء میں ممانعت کر دی گئی تھی۔ ارشاد باری ہے (وَاٰخَرُوْنَ یَضْرِبُوْنَ فِی الْاَرْضِ یَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ وَاٰخَرُوْنَ یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ۔ اور کچھ دوسرے لوگ اللہ کے فضل کی تلاش میں سفر کرتے ہیں اور کچھ اور لوگ اللہ کی راہ میں جنگ کرتے ہیں)۔

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ لوگ تجارت اور دوسرے کام کاج کے ذریعے اللہ کا فضل تلاش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اباحت مراد ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس حکم کے فوراً بعد فرمایا (وَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَثِیْرًا اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو) آیت میں جمعہ کی نماز کے بعد سفر کی اباحت پر دلالت موجود ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ)

قول باری ہے (وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَۃً اَوْ لَھْوَا نِ انْفَضُّوْا اِلَیْھَا اور جب انھوں نے تجارت یا کھیل تماشہ ہوتے دیکھا تو اس کی طرف لپک گئے) حضرت جابرؓ بن عبداللہ اور حسن سے مروی ہے کہ لوگوں نے دیکھا کہ قافلہ تجارت خوراک وغیرہ لے کر آیا ہے لوگوں کو اس کی بڑی ضرورت تھی کیونکہ ان پر بھوک کا غلبہ تھا۔ اور خوراک کی قلت درپیش تھی۔

حضرت جابرؓ کا قول ہے لہو سے آلات موسیقی مثلاً بانسری وغیرہ مراد ہیں۔ مجاہد کے قول کے مطابق اس سے طبلہ سارنگی وغیرہ مراد ہے۔ قول باری ہے (قُلْ مَا عِنْدَ اللّٰہِ کہہ دیجیے کہ جو کچھ اللہ کے پاس موجود ہے) یعنی خطبہ سننے اور پند و نصیحت کی مجلس میں حاضری دینے کا ثواب (خَیْرٌ مِّنَ اللَّھْوِ وَمِنَ التِّجَارَۃِ وہ کھیل تماشے اور تجارت سے بہتر ہے) قول باری (وَتَرَکُوْکَ قَائِمًا اور تمہیں کھڑا چھوڑ دیا) کھڑے ہو کر خطبہ دینے پر دلالت کرتا ہے۔

اعمش نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کھڑے ہوکر خطبہ دیتے تھے یا بیٹھ کر؟" انھوں نے جواب دیا۔ "تم قرآن میں آیت (وَتَرَكُوكَ قَائِمًا) کی تلاوت نہیں کرتے؟" حصین نے سالم سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ جمعہ کے روز شام سے ایک تجارتی قافلہ عین جمعہ کے وقت مدینہ پہنچا۔ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے۔ سامعین کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو وہ قافلہ دیکھنے کے لیے اس طرف چلے گئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف بارہ افراد رہ گئے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے کہ تجارتی قافلے کی آمد کی اطلاع ملی، لوگ اس طرف چلے گئے اور مسجد نبوی میں صرف بارہ آدمی رہ گئے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حصین سے پہلی حدیث کی روایت میں ابن فضیل اور ابن ادریس کے مابین اختلاف ہوگیا ہے۔

ابن فضیل نے یہ ذکر کیا ہے "ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے" جبکہ ابن ادریس نے روایت کی ہے کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے" یہاں یہ احتمال ہے کہ ابن فضیل کی روایت کے الفاظ کا مفہوم یہ ہو کہ لوگ نماز کے لیے اکٹھے ہوگئے تھے اور جماعت کے انتظار میں تھے۔ کیونکہ جو شخص جماعت کے انتظار میں ہوتا ہے وہ نماز کے اندر ہوتا ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے انھیں معمر نے حسن سے قول باری (انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا) کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ اہل مدینہ کو خوراک کی قلت اور مہنگائی کا سامنا تھا۔ ایک تجارتی قافلہ عین اس وقت مدینے پہنچا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبۂ جمعہ ارشاد فرما رہے۔ لوگوں کو جب قافلے کی آمد کی اطلاع ملی تو وہ اس طرف چل دیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح کھڑے ہوکر خطبہ ارشاد فرماتے رہے۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَتَرَكُوكَ قَائِمًا) اس موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (لو اتبع اخرهم اولهم لالتهب عليهم الوادی نارًا۔ اگر سب سے پہلے جانے والے شخص کی پیروی میں مسجد سے آخری آدمی بھی چلا جاتا تو پوری وادی ان پر آگ بن کر بھڑک اٹھتی۔

سورة المنافقون

اَشْهَدُ کا لفظ بمعنی میں قسم کھاتا ہوں

قول باری ہے (اِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰہِ اے نبی! جب یہ منافق تمھارے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں" ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ یقیناً اللہ کے رسول ہیں) تا قول باری (اِتَّخَذُوْا اَیْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوْا عَنْ سَبِیْلِ اللّٰہِ انھوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا رکھا ہے اور اس طرح یہ اللہ کے راستے سے خود رکتے اور دنیا کو روکتے ہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اَشْهَدُ (میں گواہی دیتا ہوں) کا لفظ قسم ہوتا ہے۔ کیونکہ منافقین نے لفظ "نشھد" استعمال کیا تھا جسے اللہ تعالیٰ نے قسم قرار دیا۔ چنانچہ ارشاد ہوا (اِتَّخَذُوْا اَیْمَانَهُمْ جُنَّةً) اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اَشْهَدُ، اُقْسِمُ، اَعْزِمُ اور اَحْلِفُ" سب قسم کے الفاظ ہیں۔

زفر کا قول ہے کہ اگر کوئی کہے" اقسم لافعلن" (میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ فلاں کام کروں گا) یہ تو قسم ہوگی اور اگر" اشھد لا فعلن" کا فقرہ کہے گا تو قسم نہیں ہوگی۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر" اقسم" کے لفظ سے اس کی مراد" اقسم باللّٰہ" (اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں) ہو تو یہ قسم ہوگی ورنہ یہ فقرہ بے معنی ہوگا۔ یہی صورت" احلف" (میں حلف اٹھاتا ہوں) کی ہے۔

امام مالک نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر" اعزم" (میں عزم کرتا ہوں) کہے تو یہ قسم نہیں ہوگی الا یہ کہ وہ یہ کہے" اعزم باللّٰہ (میں اللہ کے نام کے ساتھ عزم کرتا ہوں) اگر کوئی کہے" علیّ نذر" (مجھ پر نذر ہے) یا کہے" علیّ نذر للّٰہ" (مجھ پر اللہ کے لیے نذر ہے) تو اس فقرے سے جو اس کی نیت ہوگی اس کے مطابق ہوگا۔ اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا کفارہ قسم کے کفارے کی طرح ہوگا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ لفظ "اُقسم" قسم نہیں ہے البتہ "اقسم باللہ" قسم ہے بشرطیکہ وہ قسم کا ارادہ کرے اگر وہ اس فقرے سے وعدہ کا ارادہ کرے گا تو یہ قسم نہیں ہوگی۔ اسی طرح فقرہ "اشھد باللہ" سے اگر قسم کی نیت ہوگی تو یہ قسم ہوگی اور اگر قسم کی نیت نہیں ہوگی تو یہ قسم نہیں ہوگی اگر وہ "اعزم باللہ" کہہ کر قسم کا ارادہ کرے گا تو قسم ہو جائے گی۔

الربیع نے امام شافعی کی طرف سے ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص "اقسم" یا "اشھد" یا "اعزم" کہے اور اس کے ساتھ "باللہ" کا لفظ نہ ملائے تو یہ اس کے قول "واللہ" کی طرح ہوگا۔ اگر وہ "احلف باللہ" کہتا ہے تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ قسم کی نیت کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فقرہ "اشھد باللہ" قسم کا فقرہ ہے اسی طرح لفظ "اشھد" بھی قسم کا فقرہ ہونا چاہیے۔ اس کے دو وجوہ ہیں ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کو قسم قرار دیا ہے جبکہ اس فقرے کے ساتھ اللہ کے نام کا الحاق نہیں ہے۔ اسی طرح ارشاد باری ہے (فَشَھَادَۃُ اَحَدِھِم اَربَعُ شَھَادَاتٍ بِاللہِ ان میں سے ایک کی گواہی یہ ہے کہ وہ چار مرتبہ اللہ کا نام لے کر گواہی دے) اللہ تعالیٰ نے لفظ شہادۃ سے علی الاطلاق قسم کی تعبیر کی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فقرہ "اشھد باللہ" قسم کے موقعہ پر بولا جاتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ اللہ کے نام کو حذف کرنے اور اسے ذکر کرنے کی صورتوں میں اس فقرے کے حکم میں کوئی اختلاف واقع نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں قسم کے لفظ کے ساتھ کبھی اللہ کے نام کا ذکر کیا ہے اور کبھی اسے حذف کر دیا ہے لیکن دونوں صورتوں میں فقرے کا مفہوم یکساں ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَاَقسَمُوا بِاللہِ جَھدَ اَیمَانِھِم اور انھوں نے اللہ کے نام کی پکی قسمیں کھائی تھیں) دوسری جگہ ارشاد ہوا (اِذ اَقسَمُوا لَیَصرِمُنَّھَا مُصبِحِینَ جب انھوں نے قسم کھائی کہ صبح اٹھ کر ضرور اپنے باغ کے پھل توڑیں گے) اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ اللہ کے نام کو محذوف کر دیا کیونکہ مخاطبین کو اس کا علم تھا کہ یہاں یہ لفظ پوشیدہ ہے اور ایک جگہ اسے ظاہر کر دیا

زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی

ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک خواب کی تعبیر بیان کی جسے سن کر آپ نے فرمایا "ابوبکرؓ! تم نے ایک حصے کی تعبیر درست کی ہے اور ایک حصے کی تعبیر میں تم سے غلطی ہوگئی ہے۔" یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا۔ اللہ کے رسول! میں آپ کو اللہ کی قسم دے کر کہتا ہوں کہ آپ مجھے ضرور بتا دیں۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا" ابوبکر! قسم نہ کھاؤ۔"

ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا "اللہ کے رسول! بخدا آپ مجھے ضرور بتا دیں۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے قول "اقسمت علیک" (میں آپ کو قسم دے کر کہتا ہوں) کو قسم قرار دیا۔

بعض لوگ قسم کھانے کو مکروہ سمجھتے ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا تھا "لا تقسم" (ابوبکرؓ! قسم نہ کھاؤ) بعض لوگ قسم کھانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو قسم کھانے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ خواب کی تعبیر کی حیثیت ایک ظن اور گمان کی ہوتی ہے جس میں غلطی واقع ہوسکتی ہے۔

یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو کوئی دوسرا آدمی قسم دے اس پر اس قسم کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ حضرت ابوبکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب کی تعبیر بتانے کی قسم دی تھی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس قسم کو پورا نہیں کیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو خواب کی تعبیر معلوم ہو اس پر اسے دوسرے کو بتانا لازم نہیں ہوتا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو اس خواب کی تعبیر نہیں بتائی تھی۔

ہشام بن سعد نے زید بن اسلم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو شام کا گورنر مقرر کر دیا تھا۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ میں یہ دیکھ رہا تھا کہ گویا اونٹ پر پالان کس رہا ہوں۔" جب انھوں نے شام کی طرف کوچ کا ارادہ کیا تو لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ سے عرض کیا "آپ عمرؓ کو شام جانے دے رہے ہیں، بخدا عمرؓ آپ کے پاس رہ کر بھی شام کے معاملات سدھارنے میں آپ کے لیے کافی ہوں گے۔" یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا۔" میں تمھیں قسم دے کر کہتا ہوں کہ ٹھہر جاؤ۔"

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی چند متروکہ چیزوں کی ملکیت کے متعلق جب حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ کے مابین تنازعہ پیدا ہوگیا تو حضرت ابوبکرؓ نے

حضرت عباسؓ سے اپنی ذات پر حضرت علیؓ کو ترجیح دینے کے لیے کہا اور فرمایا "میں تمہیں قسم دے کر کہتا ہوں کہ تم یہ چیزیں علی کے حوالے کر دو۔"

حضرت براء بن عازب نے روایت کی ہے کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم پوری کرنے کا حکم دیا تھا۔ یہ بات قسم کی اباحت پر دلالت کرتی ہے نیز یہ کہ قسم کا لفظ یمین ہے یعنی اس لفظ سے قسم واقع ہو جاتی ہے۔

تاہم قسم پوری کرنے کا حکم استحباب پر محمول ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ قسم پوری نہیں کی تھی جو حضرت ابوبکرؓ نے آپ کو دی تھی اور یہ کہا تھا (اقسمت علیك میں آپ کو قسم دیتا ہوں)

حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، علقمہ، ابراہیم نخعی، ابوالعالیہ اور حسن سے مروی ہے کہ قسم کا لفظ یمین ہوتا ہے۔ حسن اور ابوالعالیہ کا قول ہے کہ "اقسمتُ" اور "اقسمت باللہ" دونوں کا مفہوم ایک ہے۔

جو شخص اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرنے میں کوتاہی کرتا ہے اس کا حکم

قول باری ہے (وَ اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ جو رزق ہم نے تمہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرو قبل اس کے کہ تم میں سے کسی کی موت کا وقت آ جائے) تا آخر آیت۔

عبدالرزاق نے روایت کی ہے، انھیں سفیان نے ابوحباب سے، انھوں نے ابوالضحیٰ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(من کان لہ مال تجب فیہ الزکوٰۃ و مال یبلغہ بیت اللہ ثم لم یحج ولم یزکہ سأل الرجعۃ جس شخص کے مال میں زکوٰۃ واجب ہو یا حج پر جانے کے لیے رقم ہو پھر وہ حج پر نہ جائے یا اپنے مال کی زکوٰۃ ادا نہ کرے تو مرنے کے بعد وہ اللہ تعالیٰ سے یہ استدعا کرے گا کہ اسے واپس دنیا میں بھیج دیا جائے)

پھر آپ نے مذکورہ بالا آیت کی تلاوت فرمائی۔ یہ روایت حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً بھی مروی ہے۔ تاہم آیت اس بات پر واضح طور سے دلالت کر رہی ہے کہ موت کی وجہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی میں تفریط اور کوتاہی وقوع پذیر ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر مرنے والے کو کوتاہی کرنے والا نہ قرار دیا جاتا اور اس کی موت کے بعد اس کے مال سے زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہوتی تو یہ زکوٰۃ اس کے مال کی طرف منتقل ہو جاتی اور اس کے ورثاء پر اس کی ادائیگی لازم ہو جاتی۔

لیکن جب مرنے والے نے اللہ تعالیٰ سے اسے دنیا میں واپس بھیج دینے کی استدعا کی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زکوٰۃ کی ادائیگی اس سے فوت ہو گئی ہے اور یہ ادائیگی اس کے متروکہ مال کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے اور اب اس کے ترکہ میں سے یہ زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی اِلّا یہ کہ اس کے ورثاء تبرع کے طور پر اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کریں۔

نبی کو خطاب دراصل امت کو خطاب ہے

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ اے نبی! جب تم عورتوں کو طلاق دو تو انھیں ان کی عدت کے لیے طلاق دیا کرو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں خطاب کی تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کی گئی ہے اس کے کئی وجوہ محتمل ہیں۔

ایک تو یہ ہے کہ مخاطبین کے اس علم پر اکتفا کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب بنا کر جو حکم سنایا جا رہا ہے اس کے مخاطب وہ بھی ہیں کیونکہ انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا پابند بنایا گیا ہے۔ اس قاعدے سے صرف وہی احکام مستثنیٰ ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

آیت کی ابتدا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خطاب کی تخصیص سے ہوئی پھر خطاب کا رُخ مسلمانوں کی طرف موڑ دیا گیا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کے معنی مسلمانوں کی پوری جماعت کو خطاب کے تھے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عبارت اپنے مفہوم کے لحاظ سے کچھ اس طرح بنتی ہے "یاایھا النبی قل لامتک اذا طلقتم النساء" (اے نبی! اپنی امت سے کہہ دو کہ جب تم لوگ عورتوں کو طلاق دو الخ) تیسری وجہ یہ ہے کہ عادۃً جب سردار کو خطاب کیا جاتا ہے تو اس میں اس کے تمام پیروکار اور متبعین داخل ہوتے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے (اِلٰی فِرْعَوْنَ وَمَلَائِہٖ فرعون اور اس کی جماعت کی طرف)

آیا دوران حیض طلاق واقع ہو سکتی ہے؟

قول باری ہے (فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ تو انھیں ان کی عدت کے لیے طلاق دیا کرو)

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دی تھی، جب حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ "ان سے کہو کہ رجوع کر کے بیوی کو اپنی زوجیت میں رکھیں۔ جب وہ حیض سے پاک ہو جائے اور اس کے ایک اور حیض گزر جائے اور طہر کا زمانہ آجائے تو ہمبستری کرنے سے پہلے علیحدگی اختیار کر لیں یا اسے بدستور اپنی بیوی بنائے رکھیں۔ کیونکہ یہی وہ عدت ہے جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔"

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کی ہے۔ ابن جریج نے ابوالزبیر سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی تھی فطلقوھن فی قبل عدتھن (انھیں ان کی عدت کی ابتدا میں طلاق دو) آپ نے فرمایا "طہر کی حالت میں جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو"۔

وکیع نے سفیان سے، انھوں نے ابو طلحہ کے آزاد کردہ غلام محمد بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے سالم سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ انھوں نے حیض کے دوران اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا جسے سن کر آپؐ نے فرمایا "انھیں کہو کہ رجوع کر لیں اور پھر طلاق دے دیں خواہ بیوی حاملہ ہو یا غیر حاملہ"۔ بعض طرق میں اس روایت کے یہ الفاظ ہیں "اسے حالتِ طہر میں طلاق دیں جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حالتِ حمل میں طلاق دیں جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو"۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) میں اللہ کی مراد کو واضح کر دیا ہے کہ طلاق کا مامور بہ وقت یہ ہے کہ اسے حالتِ طہر میں طلاق دی جائے جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حالتِ حمل میں طلاق دی جائے جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی واضح فرما دیا کہ سنت طلاق کی ایک صورت اور بھی ہے وہ یہ کہ دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کا فاصلہ رکھا جائے چنانچہ آپؐ نے فرمایا: "بیوی سے رجوع کر لیں پھر اسے حیض سے پاک ہونے دیں پھر وہ ایک حیض گزار کر پاک ہو جائے پھر اگر چاہیں تو اسے طلاق دے دیں"۔

یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہی طہر میں دو طلاق دے دینا سنت طریقہ نہیں ہے

ہمیں کسی اہل علم کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ اس نے طہر کے اندر ہمبستری کے بعد طلاق کی اباحت کی ہو۔
البتہ وکیع نے حسن بن صالح سے، انھوں نے بیان سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے
کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو حالت طہر میں طلاق دے دیتا ہے تو اس کی یہ طلاق سنت طلاق ہو گی
خواہ اس نے اس کے ساتھ ہمبستری کیوں نہ کر لی ہو۔ شعبی کی یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ
سنت اور اجماع امت کے خلاف ہے تاہم شعبی سے ایسی روایت بھی ہے جو اس امر پر دلالت
کرتی ہے کہ ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ عورت حاملہ ہو۔

یہ روایت یحییٰ بن آدم نے حسن بن صالح سے، انھوں نے بیان سے اور انھوں نے شعبی سے
کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حمل کے دوران طلاق دے دے تو اس کی یہ طلاق سنت طلاق
ہو گی خواہ اس نے اس کے ساتھ ہمبستری کیوں نہ کر لی ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعبی سے اصل
روایت یہی تھی لیکن کسی راوی نے غفلت برتتے ہوئے حاملہ کے لفظ کا تذکرہ نہیں کیا۔

قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) ایک طلاق کو نیز تین طلاقوں کو شامل ہے جو طہر کے زمانوں
میں متفرق صورت میں دی جائیں۔ کیونکہ حرف لام کا ادخال اسی مفہوم کا مقتضی ہے جس طرح یہ قول
باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ۔ نماز قائم کرو زوال آفتاب سے
لے کر رات کے اندھیرے تک) آیت ہر زوال آفتاب کے وقت نماز کے عمل کی تکرار کے حکم کو شامل
ہے۔ اس لیے زیر بحث آیت کی دو باتوں پر دلالت ہو رہی ہے۔

ایک تو یہ کہ تین طلاقوں کی اباحت ہے جو طہر کے زمانوں میں متفرق صورت میں دی جائیں۔
اس میں ان حضرات کے قول کا ابطال ہے جن کے نزدیک طہر کے زمانوں میں تین طلاق دینا سنت
نہیں ہے۔ امام مالک، اوزاعی، حسن بن صالح اور لیث بن سعد کا یہی مسلک ہے۔

دوسری بات جس پر آیت کی دلالت ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ ایک ہی طہر میں تین طلاقوں
کی ممانعت ہے۔ کیونکہ قول باری (لِعِدَّتِهِنَّ) اس کا مقتضی ہے، ایک ہی طہر میں تینوں طلاقوں
کا مقتضی نہیں ہے۔

جس طرح یہ قول باری ہے (لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ) یہ قول باری ایک وقت کے اندر دو نمازوں
کی ادائیگی کا مقتضی نہیں ہے بلکہ یہ اوقات کے اندر نماز کی ادائیگی کی تکرار کا مقتضی ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق سنت دینے کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو وقت کا پہلو ہے
وہ یہ کہ حالت طہر میں طلاق دے جس کے اندر ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دے

جب کہ حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

دوسرا پہلو طلاق کی تعداد کا ہے وہ یہ کہ ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق نہ دے۔ وقت کی شرط اس شخص کے لیے ہے جو عدت میں طلاق دے رہا ہو کیونکہ جس عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی مثلاً ایسی عورت جسے اس کے خاوند نے دخول سے پہلے ہی طلاق دے دی ہو، اسے حیض کے دوران طلاق دینا مباح ہے۔

کیونکہ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً۔ تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے یا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مذکورہ بیویوں کو طہر اور حیض دونوں حالتوں کے اندر طلاق دینا مباح کر دیا ہے۔

ہم نے سورۂ بقرہ میں ان لوگوں کے قول کے بطلان کو واضح کر دیا ہے جن کے نزدیک ایک حیض میں تین طلاقوں کو جمع کر دینا طلاق سنت کی ایک صورت ہے اور ان لوگوں کے قول کے بطلان کو بھی جو کہتے ہیں کہ طہر کے زمانوں میں تین طلاق متفرق کر کے دینا بھی ممنوع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حاملہ عورت کو ہمبستری کے بعد طلاق دے دینا اگر جائز ہے تو غیر حاملہ عورت کو طہر کے اندر ہمبستری کے بعد طلاق دے دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کسی مسئلے میں حدیث اور اتفاق سلف کے ہوتے ہوئے قیاس کرنے کی قطعاً اجازت نہیں ہوتی۔ تاہم اگر قیاس کی جہت سے دیکھا جائے تو دونوں صورتوں کے اندر واضح فرق معلوم ہوگا۔

وہ یہ کہ اگر عورت حیض سے پاک ہو جائے اور طہر کی حالت میں مرد اس کے ساتھ ہمبستری کرے تو اسے یہ علم نہیں ہوگا کہ اس ہمبستری کے نتیجے میں عورت کو حمل ٹھہر گیا ہے یا نہیں حمل ٹھہر جانے کی صورت میں ممکن ہے کہ وہ اسے طلاق نہ دینا چاہتا ہو اور پھر طلاق دینے کی بنا پر اسے نادم ہونا پڑے۔

قول باری ہے (وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ اور عدت کے زمانے کا ٹھیک ٹھیک شمار کرو) یعنی وہ عدت جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک انتظار میں رکھیں)۔

نیز (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ اور وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں) تا قول باری (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وہ عورتیں جنہیں ابھی حیض

نہ آیا ہو اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے) کے ذریعے واجب کر دیا ہے۔

کیونکہ درج بالا آیات میں مطلقہ عورتوں کی عدتوں کا ذکر ہے جو ان پر آیات میں مذکورہ احوال کے تحت واجب ہوتی ہیں۔ اس طرح عدت کے زمانے کا ٹھیک ٹھیک شمار کئی مقاصد کے لیے ہوگا۔

ایک مقصد تو یہ ہے کہ اگر شوہر کا ارادہ رجوع اور بیوی کو رکھنے کا یا اسے رخصت کر کے علیحدگی اختیار کرنے کا ارادہ ہو تو اس کی عدت کی مدد سے ایسا کرنا ممکن ہوگا۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ جس حالت میں عورت کو طلاق ملی ہے اسے اسی حالت پر باقی رہنے دینے کے لیے عدت کا پورا پورا خیال رکھا جائے اور کوئی ایسی حالت پیدا ہونے نہ دی جائے جس کی بنا پر اس کی عدت کا اس حالت کی طرف منتقل ہو جانا واجب ہو جائے۔

تیسرا مقصد یہ ہے کہ عورت جب عدت گزر جانے کے بعد بائن ہو جاتے تو مرد اس کی علیحدگی کی گواہی پیش کر کے اس کے سوا کسی اور عورت سے نکاح کر سکے جس کے ساتھ اس مطلقہ کی موجودگی میں نکاح جائز نہیں تھا۔

نیز یہ مقصد بھی ہے کہ عدت کے اختتام سے پہلے مطلقہ عورت کو اس کا شوہر اس کے گھر سے نکال نہ سکے۔

احکام القرآن پر کتابیں لکھنے والوں میں سے ایک صاحب کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق سنت کی تعداد ایک ہوتی ہے نیز امام کے نزدیک یہ بھی طلاق سنت کی ایک صورت ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دینا چاہے تو ہر طہر میں ایک طلاق دے دے۔ اس طرح امام صاحب اور ان کے رفقاء کے نزدیک پہلی صورت بھی طلاق سنت ہے اور دوسری صورت بھی طلاق سنت ہی ہے۔

اب یہ بات کیسے جائز ہو سکتی ہے کہ ایک چیز اور اس کا برعکس دونوں سنت بن جائیں۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو حرام کا حلال ہو جانا بھی جائز ہو جاتا۔ اگر امام ابوحنیفہ یہ کہہ دیتے کہ پہلی صورت سنت ہے اور دوسری صورت رخصت تو زیادہ مناسب بات ہوتی۔"

ابوبکر جصاص مصنف کے اس پورے بیان پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسے شخص کا کلام ہو سکتا ہے جسے عبادات کے اصول اور ان کے ورود کے جواز اور عدم جواز کی

صورتوں کی معرفت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

کوئی اہل علم بھی درج بالا جیسی صورت کے ساتھ عبادت کے ورود کے جواز کی نفی نہیں کرتا کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ طلاق کے سلسلے میں سنت طریقہ یہ ہو جائے کہ شوہر کو دو باتوں کے درمیان اختیار دے دیا جائے۔

ایک یہ کہ وہ بیوی کو طہر کی حالت میں ایک طلاق دے کر بس کرے اور دوسری یہ کہ حالت طہر میں ایک طلاق دینے کے بعد دوسرے طہر میں دوسری طلاق اور تیسرے طہر میں تیسری طلاق دے دے۔ اور یہ دونوں صورتیں مندوب و مستحب قرار دی جائیں اور اسی کے ساتھ پہلی صورت دوسری صورت سے بہتر تسلیم کی جائے۔

جس طرح یہ قول باری ہے (وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ۔ اور جو عورتیں جوانی سے گزری بیٹھی ہوں، نکاح کی امیدوار نہ ہوں ان پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ اپنی چادریں اتار کر رکھ دیں) پھر ارشاد ہوا (وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ تاہم وہ بھی حیاداری برتیں تو ان کے حق میں اچھا ہے) اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قسم توڑنے والے کو تین باتوں کا اختیار دیا ہے وہ ان میں سے جو بات بھی کرے گا اس کا فرض پورا ہو جائے گا۔

ابو بکر جصاص کی نظروں میں مصنف کا یہ کہنا کہ "اگر یہ بات جائز ہوتی تو حرام کا حلال ہو جانا بھی جائز ہو جاتا" سنن اور فروض میں تخییر کی نفی کا موجب ہے۔ نیز ایک چیز کا بیک وقت حلال اور حرام ہونا اپنی جگہ خود ممتنع ہے۔

مصنف کے اس قول کا بودا پن اور اس کی نامعقولیت اس قدر واضح ہے کہ اس کی تردید میں کوئی لمبی چوڑی بات کہنے کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ہے۔ دوسری طرف حضرت ابن مسعود اور تابعین کی ایک جماعت سے بعینہ ہمارے قول کی طرح قول مروی ہے۔

تکمیل عدت تک مطلقہ بیوی گھر سے نہ نکلے

قول باری ہے (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ تم انھیں ان کے گھروں سے نکالو اور نہ وہ خود نکلیں) اس میں شوہر کو مطلقہ بیوی کو گھر سے نکالنے اور مطلقہ بیوی کو خود گھر سے نکلنے کی نہی ہے۔ اس میں مطلقہ کے لیے عدت کے اختتام تک سکونت مہیا کرنے کے وجوب پر دلیل

موجود ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلقہ عورتوں کو اپنے جن گھروں سے نکلنے سے منع فرما دیا ہے یہ وہی گھر ہیں جن میں طلاق سے پہلے وہ سکونت پذیر تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں ان ہی گھروں میں سکونت پذیر رہنے دینے کا حکم فرمایا۔

آیت میں گھر کی نسبت مطلقہ عورت کی طرف سکونت کی بنا پر کی گئی ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَ قَرْنَ فِیْ بُیُوْتِکُنَّ اور تم اپنے گھروں میں قرار پکڑی رہو) حالانکہ ازواج مطہرات کے یہ حجرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تھے۔ اسی آیت کی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ شوہر کے لیے اپنی مطلقہ بیوی کے ساتھ سفر اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک وہ اس سے رجوع کرنے کی گواہی قائم نہ کرلے۔

ہمارے اصحاب نے عدت کے اندر مطلقہ کو سفر کرنے سے بھی روکا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق رجعی کی صورت میں شوہر پر مطلقہ کی سکونت اور نفقہ کے وجوب کے بارے میں اہل علم کے درمیان ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے نیز اس پر اتفاق ہے کہ اسے اس کے گھر سے نکال دینا بھی جائز نہیں ہے۔

قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ اِلّا یہ کہ وہ کسی صریح برائی کی مرتکب ہوں) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ عدت کے اختتام سے پہلے اس کا گھر سے نکلنا صریح برائی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے (اِلّا یہ کہ وہ شوہر کے اہل خاندان سے بدزبانی پر اتر آئے۔ اگر وہ ایسا کرے تو ان کے لیے اسے گھر سے نکال دینا جائز ہو جائے گا۔

ضحاک کے قول کے مطابق شوہر کی نافرمانی صریح برائی ہے۔ حسن اور زید بن اسلم کا قول ہے کہ وہ زنا کا ارتکاب کرے اور پھر اس پر حد جاری کرنے کے لیے اسے باہر لے جایا جائے۔ قتادہ کا قول ہے کہ وہ نافرمانی اور سرکشی پر اتر آئے تو ایسی صورت میں اسے نکال دینا جائز ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ کے اندر مذکورہ بالا تمام معانی کا احتمال موجود ہے اور یہ کہنا درست ہے کہ تمام معانی مراد ہیں۔ اس صورت میں اس کا گھر سے نکل جانا صریح برائی ہو گا، اگر وہ زنا کی مرتکب ہو گی تو حد جاری کرنے کے لیے اسے باہر لے جایا جائے گا۔ اگر شوہر کے خاندان والوں کے ساتھ بدزبانی کرے گی تو اسے نکال دیا جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت فاطمہ بنت قیس کو شوہر کے گھر سے منتقل ہو جانے کا

حکم دیا تھا جب انھوں نے اپنے خاوند کے رشتہ داروں کے ساتھ بدزبانی کی تھی۔ اگر شوہر کی نافرمانی اور اس سے سرکشی، بدزبانی اور بدخلقی کی صورت میں ہو جس کی وجہ سے اس کا وہاں رہنا مشکل ہو جائے تو آیت میں اس کا مراد ہونا جائز ہوگا لیکن اگر شوہر کی نافرمانی کی کوئی اور صورت ہو تو ایسا عذر تسلیم نہیں کیا جائے گا جس کی بنا پر اسے گھر سے نکال باہر کرنا جائز ہو جائے۔

ہم نے آیت میں مراد جن تاویلات کا ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ عذر کی بنا پر اس کا اس گھر سے منتقل ہو جانا جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان اعذار کی بنا پر جن کا ہم نے ذکر کیا ہے مطلقہ کے گھر سے نکل جانے کی اباحت کر دی ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ۔ اور جو کوئی اللہ کے حدود سے تجاوز کرے گا وہ اپنے اوپر خود ظلم کرے گا) آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو سنت طریقے سے طلاق نہیں دے گا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اللہ کے حدود کو پھلانگنے کی بنا پر وہ اوپر خود ظلم کرنے والا قرار پائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کا ذکر طلاق عدت کے بعد کیا ہے، اس لیے اس نے یہ واضح کر دیا کہ جو شخص غیر عدت کے لیے طلاق دے گا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ اگر اس کی طلاق واقع نہ ہوتی تو وہ اپنے اوپر ظلم کرنے والا نہ کہلاتا۔

شوہر کا اپنے نفس پر ظلم کرنے کے باوجود اس کی دی ہوئی طلاق کا واقع ہو جانا آیت میں مراد ہے۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے جس کا ذکر مذکورہ بالا آیت کے فوراً بعد ہوا ہے (لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا۔ تم نہیں جانتے شاید اس کے بعد اللہ کوئی صورت پیدا کر دے) یعنی اللہ تعالیٰ اس کے دل میں ندامت کا احساس پیدا کر دے لیکن یہ احساس اسے کوئی فائدہ نہ دے سکے کیونکہ وہ اپنی بیوی کو تین طلاق دے چکا ہے۔

یہ بات امام شافعی کے اس قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے کہ ایک کلمہ کے ذریعے تین طلاق دے دینا بھی سنت طریقہ ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تین طلاق دینے پر نیز بعد میں لاحق ہونے والی ندامت کا اعتبار نہ کرنے پر اسے اپنے اوپر ظلم کرنے والا قرار دیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرت ابن عمرؓ کے خلاف فیصلہ دیا تھا۔ جب انھوں نے اپنی بیوی کو حیض کے دوران طلاق دی تھی اور انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا تھا کیونکہ حیض کے دوران دی ہوئی پہلی طلاق غلط تھی۔ آپ نے انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا تاکہ غلطی کے اسباب ختم ہو جائیں اور پھر وہ سنت طریقے سے اپنی بیوی کو نئے سرے سے طلاق دیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حیض کے دوران دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں کتاب وسنت کی جہت سے اس قول کے بطلان کو واضح کر دیا ہے۔ اس کے بطلان پر یونس بن جبیر کی وہ گفتگو بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ ہوئی تھی۔ یونس نے ان سے حیض کے دوران طلاق دینے کا مسئلہ پوچھا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کا بھی ذکر کیا تھا جو آپ نے انھیں حیض کے دوران اپنی بیوی کو طلاق دینے پر رجوع کر لینے کے سلسلے میں دیا تھا۔ جب یونس نے حضرت ابن عمرؓ سے یہ پوچھا کہ آیا انھوں نے اس حیض کو عدت میں شمار کیا تھا، تو انھوں نے جواب میں کہا تھا "منہ بند کرو تمھارا کیا خیال ہے کہ وہ (یعنی میں) اتنا ہی عاجز اور بے وقوف تھا۔"

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جسے محمد بن بکر نے ہمیں بیان کیا ہے۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن صالح نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں ابن جریج نے، انھیں ابوالزبیر نے کہ انھوں نے عروہ کے آزاد کردہ غلام عبدالرحمٰن بن ایمن کو حضرت ابن عمرؓ سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ پوچھتے ہوئے سنا تھا جس نے اپنی بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دی تھی۔

حضرت ابن عمرؓ نے اپنا واقعہ سناتے ہوئے فرمایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں میں نے اپنی بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب اس کا ذکر کیا تو آپؐ نے بیوی کو مجھ پر لوٹا دیا اور اسے کوئی بات قرار نہیں دی اور فرمایا کہ جب یہ حیض سے پاک ہو جائے تو پھر اسے طلاق دے دینا یا اپنے عقدِ زوجیت میں باقی رہنے دینا۔

آپ نے اس موقع پر آیت (یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن فی قبل عدتھن) کی تلاوت کی۔ مستدل کا خیال یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ بتایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی کو ان پر لوٹا دیا تھا اور اسے کوئی بات قرار نہیں دی تھی یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ طلاق واقع ہی نہیں ہوئی تھی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جو کچھ کہا ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ آپ نے طلاق واقع ہو جانے کا حکم نہیں لگایا بلکہ طلاق واقع ہو جانے پر اس کی دلالت واضح ہے کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کے قول "آپ نے بیوی کو مجھ پر لوٹا دیا" سے رجوع مراد ہے اور آپ نے اسے کوئی بات قرار نہیں دی" سے یہ مراد ہے کہ آپؐ نے بیوی کو ان سے بائن نہیں کیا۔

حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو ان سے حضرت انسؓ نے روایت کی ہے، حضرت انسؓ سے

ابن سیرین، سعید بن جبیر اور زید بن اسلم نے روایت کی ہے اسی طرح منصور نے ابو وائل سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے اس کی روایت کی ہے۔ سب کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عمرؓ کو حکم دیا تھا کہ اپنی بیوی سے رجوع کرلیں حتیٰ کہ وہ حیض سے پاک ہوجائے۔

قول باری ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ پھر جب وہ اپنی (عدت کی) مدت کے خاتمہ پر پہنچیں تو یا انھیں بھلے طریقے سے (اپنے نکاح میں) روک رکھو یا بھلے طریقے سے ان سے جدا ہو جاؤ)

اس سے مراد یہ ہے کہ جب عدت کے اختتام کا وقت قریب آجائے یہ مراد نہیں ہے کہ جب عدت کی مدت حقیقت میں گزر جائے کیونکہ عدت گزر جانے کی منزل پہ پہنچ جانے کی صورت میں رجوع کرلینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اللہ تعالیٰ نے مدخولہ بیوی کی طلاق کا ابتدا میں جو ذکر کیا ہے وہ رجوع کر لینے کے ذکر کے ساتھ مقرون ہے چنانچہ ارشاد ہے (لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا) یعنی یہ کہ شوہر کی رائے بدل جائے اور بیوی کو زوجیت میں باقی رکھنے کا خیال دل میں آجائے جس کے نتیجے میں وہ عدت کے اندر اس سے رجوع کرلے۔

اللہ تعالیٰ نے اس مقام پر فرمایا (فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) اور سورۂ بقرہ میں فرمایا (فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) انھیں بھلے طریقے سے (اپنے نکاح میں) روک رکھو یا بھلے طریقے سے انھیں رخصت کردو)

رجوع کرنے یا علیحدگی اختیار کرنے پر گواہی قائم کرنا

قول باری ہے (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ۔ جب وہ اپنی عدت کی مدت کے خاتمہ پر پہنچیں تو یا انھیں بھلے طریقے سے (اپنے نکاح میں) روک رکھو یا بھلے طریقے پر ان سے جدا ہو جاؤ اور دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنالو جو تم میں سے صاحب عدل ہوں) شوہر چاہے رجوع کرے یا علیحدگی اختیار کرے دونوں باتوں پر گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

حضرت عمران بن حصینؓ، طاؤس، ابراہیم اور ابوقلابہ سے مروی ہے کہ شوہر اگر رجوع کرے اور گواہی قائم نہ کرے تو رجوع کرنے کا عمل درست ہوگا اور بعد میں گواہی قائم کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو رجوع کر لینے یا علیحدگی اختیار کر لینے کا حکم دیا اور اس کے فوراً بعد گواہی قائم کرنے کا ذکر کیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رجوع کر لینے کی صورت میں اس کا رجوع درست ہوگا اور اس کے بعد گواہی قائم کر لینا درست ہوگا کیونکہ اللہ نے گواہی قائم کرنے کو رجوع کرنے کے عمل میں شرط قرار نہیں دیا۔

فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آیت میں مذکور فراق سے مراد یہ ہے کہ شوہر اس سے علیحدہ رہے حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے نیز یہ کہ گواہی قائم نہ کرنے کے باوجود علیحدگی درست ہو جاتی ہے اور شوہر اس بات پر بعد میں گواہی قائم کرے گا۔

علیحدگی کے ذکر کے بعد گواہی قائم کرنے کا ذکر ہوا ہے لیکن اس کے باوجود گواہی قائم کرنا علیحدگی کی صحت کے لیے شرط قرار نہیں دیا گیا ہے اس لیے رجوع کرنے کے عمل میں گواہی قائم کرنے کا مفہوم بھی یہی ہوگا۔ نیز علیحدگی اختیار کرنا شوہر کا حق ہوتا ہے اور یہ گواہی قائم کیے بغیر جائز ہے کیونکہ اس میں کسی اور کی رضامندی حاصل کرنے کی اسے ضرورت نہیں ہوتی۔

اسی طرح رجوع کرنا بھی شوہر کا حق ہے اس لیے ضروری ہے کہ گواہی کے بغیر بھی یہ جائز ہو جائے
نیز اللہ تعالیٰ نے شوہر اور اس کی مطلقہ بیوی سے تہمت کی نفی کرنے اور احتیاطی تدبیر کے طور
پر امساک یا فرقت پر گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے کیونکہ جب طلاق کا علم ہو اور رجوع کر لینے کا
علم نہ ہو یا طلاق اور فراق دونوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں دونوں ایک
دوسرے کو جھٹلا نہ بیٹھیں۔

احتیاط کا مفہوم صرف رجوع کر لینے یا علیحدگی اختیار کرنے کی حالت تک محدود نہیں ہوتا
بلکہ اس حالت کے بعد بھی اگر گواہی قائم کر دی جائے تو یہ احتیاط باقی رہتی ہے۔ اس لیے رجوع
کر لینے کے گھنٹے دو گھنٹے کے بعد اگر گواہی قائم کر دی جائے تو ضروری ہے کہ اس گواہی اور قبل
کی گواہی کے حکم کے درمیان کوئی فرق نہ رکھا جائے۔ گواہوں کے بغیر رجوع کر لینے کی صورت میں اس
کے درست ہونے کے متعلق ہمیں اہل علم کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں۔

البتہ سفیان نے ابن جریج سے اور انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے ان کا یہ قول نقل کیا
ہے کہ "طلاق، نکاح اور رجوع گواہی کے ذریعے عمل میں آتے ہیں" عطاء کا یہ قول اس امر پر محمول
ہے کہ گواہی قائم کرنے کا حکم اس احتیاط کے پیش نظر دیا گیا ہے کہ بعد میں طرفین ایک دوسرے
کو جھٹلا نہ سکیں۔ یہ مراد نہیں ہے کہ گواہوں کے بغیر رجوع کا عمل درست نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عطاء نے اپنے قول میں طلاق کا بھی ذکر کیا ہے جب کہ کسی کو اس بارے میں
کوئی شک نہیں کہ گواہوں کے بغیر طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ شعبہ نے مطر الوراق سے اور انھوں نے
عطاء اور حکم سے روایت کی ہے کہ اگر شوہر عدت کے اندر بیوی کو آغوش میں لے لے یعنی ہمبستری
کر لے تو اس کا یہ عمل رجوع کرنے کا عمل قرار پائے گا۔

قول باری ہے (وَاَقِیْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ۔ اور (اے گواہ بننے والو!) گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ
کے لیے ادا کرو) آیت میں حکام کے سامنے تمام حقوق کے بارے میں گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے
کیونکہ اس مقام پر شہادت کا لفظ اسم جنس کے معنی ادا کر رہا ہے۔ اگرچہ اس کا ذکر رجوع کرنے کے
عمل پر دو عادل آدمیوں کی گواہی قائم کرنے کے حکم کے بعد ہوا ہے لیکن یہ بات لفظ کو اس کے
عموم میں استعمال کرنے سے مانع نہیں ہے۔

اس طرح یہ قول باری دو باتوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔
اور دوسری یہ کہ گواہی قائم کرنا اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، آیت کے آخری حصے
کے ذریعے اس کی تاکید اور اس پر عمل پیرا رہنے کا مفہوم واضح کیا گیا ہے۔

آئسہ اور صغیرہ کی عدت کا بیان

قول باری ہے (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں ان کے معاملہ میں اگر تم لوگوں کو کوئی شک لاحق ہے تو (تمہیں معلوم ہو کہ) ان کی عدت تین مہینے ہے اور یہی حکم ان کا ہے جنہیں ابھی حیض نہ آیا ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ اس میں جن عورتوں کا ذکر ہے ان کے لیے شک کے بغیر ایاس ثابت کر دیا جائے اور قول باری (اِنِ ارْتَبْتُمْ) سے ایاس کے متعلق شک مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ جن عورتوں کا ایاس ثابت ہو گیا ہے ان کا حکم آیت کی ابتدا میں اللہ نے ثابت کر دیا ہے۔ اس سے یہ واجب ہو گیا کہ شک کا تعلق ایاس کے سوا کسی اور بات کے ساتھ تسلیم کیا جائے۔ آیت میں مذکور شک کے بارے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔

مطرف نے عمرو بن سالم سے روایت کی ہے کہ حضرت ابی بن کعب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کتاب اللہ میں نابالغ لڑکیوں، بوڑھی عورتوں نیز حاملہ عورتوں کی عدت کا ذکر نہیں ہے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)

اس حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اس آیت کے نزول کا سبب یہ تھا کہ لوگوں کو نابالغ لڑکیوں، بوڑھی عورتوں نیز حاملہ عورتوں کی عدت کے متعلق شک تھا۔ آیت میں شک کا ذکر دراصل اس سبب کے ذکر کے درجے پر ہوا ہے جس کی بنا پر حکم کا نزول ہوا۔ اس لیے اس کا مفہوم یہ ہوگا "اور تمہاری

عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں ان کے معاملہ میں اگر کوئی شک لاحق ہے تو تمھیں معلوم ہو کہ ان کی عدت تین مہینے ہے۔"

جس عورت کا حیض بند ہو جائے اس کے حکم کے متعلق سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاءِ امصار کی آرا میں اختلاف ہے۔ ابن المسیب نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے فرمایا "جس عورت کو طلاق ہو جائے پھر اسے ایک یا دو حیض آجائیں اور پھر حیض بند ہو جائے تو نو ماہ تک حیض آنے کا انتظار کیا جائے گا۔ اگر اس دوران حمل ظاہر ہو جائے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ نو ماہ کے بعد تین ماہ اور گزارے گی اور پھر عدت سے فارغ ہو گی۔"

حضرت ابن عباسؓ سے اس عورت کے متعلق جس کا حیض ایک سال تک بند رہے منقول ہے کہ "اسی کو شک کہتے ہیں۔" معمر نے قتادہ سے، اور انھوں نے عکرمہ سے اس عورت کے متعلق نقل کیا ہے جسے سال میں ایک مرتبہ حیض آتا ہو کہ "اسی کو شک کہتے ہیں اس کی عدت تین ماہ ہو گی۔" سفیان نے عمرو سے اور انھوں نے طاؤس سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ اور حضرت زید بن ثابت سے مروی ہے کہ ایسی عورت تین حیض گزارے گی۔

امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے اور انھوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے روایت کی ہے کہ ان کے دادا حبان کے عقد میں دو عورتیں تھیں، ایک ہاشمیہ تھی اور دوسری انصاریہ۔ انھوں نے انصاریہ کو اس وقت طلاق دی جب وہ بچے کو دودھ پلا رہی تھی۔ ایک سال گزرنے کے بعد حبان کی وفات ہو گئی اور مطلقہ کو حیض نہیں آیا۔

وہ کہنے لگی کہ میں ان کی وارث بنوں گی مجھے حیض نہیں آیا ہے۔ جھگڑا امیر المومنین حضرت عثمانؓ کے سامنے پیش ہوا۔ آپ نے اس کے حق میں فیصلہ دیا۔ اس فیصلے پر ہاشمیہ نے حضرت عثمانؓ سے اپنے غصے کا اظہار کیا تو آپ نے فرمایا "یہ تمھارے چچا زاد بھائی (حضرت علی) کا فیصلہ ہے۔ انھوں نے ہی ہمیں یہ مشورہ دیا تھا۔

ابن وہب نے روایت کی ہے کہ یونس نے ابن شہاب زہری سے یہ واقعہ نقل کیا ہے۔ اس روایت میں ابن شہاب نے کہا تھا کہ انصاریہ کو نو ماہ تک حیض نہیں آیا، پھر انھوں نے حبان کی وفات اور وراثت کے جھگڑے کا ذکر کرنے کے بعد کہا کہ حضرت عثمانؓ نے اس جھگڑے کے بارے میں حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ سے مشورہ کیا۔ دونوں نے یہی مشورہ دیا کہ مطلقہ وارث ہو گی کیونکہ وہ نہ تو ان عورتوں میں سے ہے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں اور نہ ان کنواری لڑکیوں میں سے

جنہیں ابھی تک حیض نہیں آیا۔
اسے تو حبان کے پاس   تین حیض گزارنے تک رہتا ہو تا خواہ اس کی مدت کم ہوتی
یا زیادہ۔ ان دونوں حضرات کے اس قول سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ قول باری (   )
عورت کے بارے میں شک پر محمول نہیں ہے بلکہ عورتوں کی عدت کے حکم کے متعلق شک کرنے والوں
کے شک پر محمول ہے۔ نیز یہ کہ ایک عورت اس وقت تک آیسہ نہیں ہوتی جب تک وہ ان عورتوں
میں سے نہ ہو جو جوانی سے گزری بیٹھی ہوں اور ان کے حیض آنے کی امید ختم ہو چکی ہو۔

حضرت ابن مسعودؓ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ اس بارے میں فقہاء امصار کے
مابین بھی اختلاف رائے ہے۔ جس عورت کا حیض بند ہو جائے اور اس کی وجہ یہ نہ ہو کہ نئے
سرے سے حیض آنے کے متعلق مایوسی ہو۔

اس کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کی عدت کا حساب حیض کے ذریعے ہو گا۔
یہاں تک کہ وہ اس عمر کو پہنچ جائے جس میں اس کے خاندان کی عورتوں کو حیض نہیں آتا۔ اس
صورت میں وہ حیض سے مایوس عورت جیسی عدت گزارے گی یعنی نئے سرے سے عدت کے
تین ماہ اور گزارے گی۔

سفیان ثوری، لیث بن سعد اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ
ایسی عورت پہلے نو ماہ تک انتظار کرے گی اگر اس دوران اسے حیض نہ آئے تو پھر تین ماہ کی عدت
گزارے گی۔ اگر تین ماہ مکمل کر لینے سے پہلے حیض آجائے تو عدت کا حساب حیض کے ذریعے
کرے گی۔

البتہ اگر اس پر نو ماہ گزر جائیں اور اسے حیض نہ آئے تو اس صورت میں وہ اگلے تین ماہ کی
عدت گزارے گی جیسا کہ پہلے ذکر ہوا ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے بیان کیا
ہے کہ مطلقہ عورت کو اگر حیض آجائے اور پھر اسے تنگ ہو جائے یعنی اس کا حیض بند ہو جائے تو
ایسی صورت میں حیض بند ہونے کے دن سے، نہ کہ طلاق واقع ہونے کے دن سے، نو ماہ کی عدت
گزارے گی۔

امام مالک نے قول باری (ان ارتبتم) کے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ "اگر تمہیں یہ معلوم
نہ ہو کہ اس عورت کے معاملہ میں تمہیں کیا کرنا چاہیے" اوزاعی کا قول ہے کہ کوئی شخص اگر اپنی
جوان بیوی کو طلاق دے دے پھر اس کا حیض بند ہو جائے اور تین ماہ تک اسے کوئی حیض نہ

آئے تو وہ ایک سال کی عدت گزارے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے آیسہ کی عدت تین ماہ مقرر کی ہے۔ ظاہر لفظ اس امر کا مقتضی ہے کہ یہ عدت ان عورتوں کے لیے ہو جنہیں حیض سے مایوسی ہو چکی ہو اور اس میں شک و شبہ نہ ہو۔

جس طرح قول باری (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) اس لڑکی کے لیے ہے جس کے متعلق یہ ثابت ہو کہ اسے حیض نہیں آیا اور جس طرح قول باری (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ) اس عورت کے لیے ہے جس کا حمل ثابت ہو چکا ہو اسی طرح قول باری (وَاللَّائِي يَئِسْنَ) اس عورت کے لیے ہے جس کا ایاس ثابت اور متعین ہو چکا ہو، اس عورت کے لیے نہیں جس کے ایاس کے بارے میں شک و شبہ ہو۔

قول باری (إِنِ ارْتَبْتُمْ) کو تین باتوں میں سے ایک پر محمول کیا جا سکتا ہے یا تو اس سے مراد یہ ہے کہ شک اس بارے میں ہو کہ آیا وہ آیسہ ہے یا آیسہ نہیں ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے حاملہ ہونے یا نہ ہونے میں شک ہو۔ یا آیسہ اور صغیرہ (نابالغ لڑکی) کی عدت کے بارے میں مخاطبین کا شک مراد ہے۔ آیت کو پہلی صورت پر محمول کرنا اس بنا پر درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس عورت کی عدت مہینوں کے حساب سے مقرر کر دی اسے آیسہ ثابت کر دیا ہے۔

اب ایسی عورت جس کے ایاس کے متعلق شک ہو وہ آیسہ نہیں ہو سکتی کیونکہ رجاء یعنی امید کے ساتھ ایاس کا اجتماع محال ہے اس لیے کہ یہ دونوں اضداد میں سے ہیں۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حیض سے مایوس عورت کے بارے میں حیض آنے کی امید رکھی جائے۔ اس لیے آیت سے ایاس کے بارے میں شک کے معنی لینا غلط ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔

سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ بڑی عمر کی وہ عورت آیت میں مراد ہے جس کی حیض سے مایوسی یقینی امر ہوتی ہے۔ آیت میں مذکورہ شک تمام مخاطبین کی طرف راجع ہے، اور مذکورہ بالا عورت کے سلسلے میں شک سے مراد اس کی عدت کے بارے میں مخاطبین کا شک ہے اس لیے جس عورت کے ایاس کے متعلق شک ہو اس کے سلسلے میں بھی عدت کے بارے میں شک مراد لینا واجب ہے کیونکہ لفظ کا عموم سب کے بارے میں ہے۔

نیز اگر عورت جوان ہو اور اسے سال میں ایک مرتبہ حیض آنے کی عادت ہو تو ایسی عورت کو اپنے ایاس کے بارے میں کوئی شک نہیں ہوتا بلکہ اس کا حیض والی عورت ہونا یقینی امر ہوتا ہے۔

اس صورت میں یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ اس کی عدت کی مدت ایک سال ہو جبکہ یہ معلوم ہو کہ وہ آیسہ نہیں ہے بلکہ حیض والی عورت ہے۔ دو حیضوں کے درمیان مدت کی طوالت اسے حیض والی عورتوں کے دائرے سے خارج نہیں کرتی۔

اس لیے جو شخص ایسی عورت پر مہینوں کے حساب سے عدت واجب کرتا ہے وہ دراصل کتاب اللہ کی مخالفت کا مرتکب ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حیض والی عورتوں کی عدت حیض کے حساب سے مقرر کی ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ اور طلاق یافتہ عورتیں تین قروء یعنی حیض تک اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں گی) آیت میں یہ فرق نہیں رکھا گیا ہے کہ کس عورت کی حیض کی مدت طویل ہوتی ہے اور کس کی قصیر۔

یہاں یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ شک سے مراد حمل سے مایوسی کے بارے میں شک ہے اس لیے کہ حیض سے مایوسی دراصل حمل سے مایوسی کی صورت ہوتی ہے۔ ہم نے دلائل سے ان لوگوں کے قول کا بطلان بھی ثابت کر دیا ہے جن کے نزدیک آیت میں مذکور شک حیض کی طرف راجع ہے۔

اس لیے اب تیسری صورت ہی باقی رہ گئی یعنی قول باری (اِنِ ارْتَبْتُمْ) سے آیسہ اور صغیرہ کی عدت کے بارے میں مخاطبین کا شک مراد ہے۔ جیسا کہ حضرت ابی بن کعب سے مروی ہے کہ انھیں آیسہ اور صغیرہ کی عدت کے بارے میں شک ہوا تھا اور پھر انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں استفسار کیا تھا۔

نیز اگر ایاس کے بارے میں شک مراد ہوتا تو اس میں آیت کا خطاب مردوں کو ہونے کی بجائے عورتوں کی طرف ہونا اولیٰ ہوتا کیونکہ حیض کے بارے میں معلومات کا حصول عورت کی جہت سے ہوتا ہے۔ اسی بنا پر حیض کے بارے میں عورت کے بیان کی تصدیق کی جاتی ہے۔

اس صورت میں آیت میں (اِنِ ارْتَبْتُمْ) کی بجائے " ان ارتبتن یا ان ارتبن " (اگر تم عورتوں کو شک ہو یا ان عورتوں کو شک ہو) کے الفاظ ہوتے۔ لیکن جب شک کے بارے میں خطاب کا رخ عورتوں کی بجائے مردوں کی طرف ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس سے عدت کے بارے میں مخاطبین کا شک مراد ہے۔

قول باری (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) سے مراد یہ ہے کہ جن عورتوں کو ابھی تک حیض نہیں آیا ان کی عدت کی مدت تین ماہ ہے۔ کیونکہ یہ فقرہ ایسا کلام ہے جسے مستقل بالذات

قرار نہیں دیا جا سکتا اس لیے اس کے ساتھ پوشیدہ لفظ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور یہ پوشیدہ لفظ وہ ہے جس کا ذکر ظاہر لفظ میں گزر چکا ہے یعنی (فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ) دوسرے الفاظ میں ان عورتوں کی عدت کا حساب مہینوں کے ذریعے ہوگا۔

حاملہ عورت کی عدّت کا بیان

قول باری ہے (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ - اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کے مابین اور ان کے بعد آنے والے اہل علم کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ طلاق یافتہ حاملہ عورت کی عدت کی حد یہ ہے کہ اس کا وضع حمل ہو جائے۔ البتہ ایسی حاملہ عورت جس کا شوہر وفات پا گیا ہو اس کی عدت کی مدت کے بارے میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔

حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ دونوں مدتوں میں سے جو زیادہ طویل ہو گی وہ اس کی عدت کی مدت ہو گی۔ ایک مدت تو وضع حمل ہے اور دوسری مدت چار مہینے دس دن ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابومسعود البدری اور حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے کہ اس کی عدت کی حد وضع حمل ہے۔ جب وضع حمل ہو جائے گا تو اس کے لیے کسی سے نکاح کر لینا جائز ہو گا۔ فقہاء امصار کا بھی یہی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابراہیم نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا" جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ اس امر پر مباہلہ کرنے کے لیے تیار ہوں کہ قول باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) کا نزول اس آیت کے بعد ہوا ہے جس میں بیوہ ہو جانے والی عورت کی عدت کی مدت بیان ہوئی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول دو معنوں کو متضمن ہے۔ ایک تو درج بالا آیت کے نزول کی تاریخ کا اثبات نیز یہ کہ اس کا نزول بیوہ ہو جانے والی عورت کے لیے عدت کے مہینوں کے ذکر کے بعد ہوا ہے۔ دوسرے یہ کہ درج بالا آیت اپنی ذات

کے لحاظ سے اس حکم کو بیان کرنے میں خود کفیل ہے جو اس کے عموم کے اندر پایا جاتا ہے، اور اسے ماقبل کی آیت کے ساتھ جس میں مطلقہ عورت کا ذکر ہے جوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس بنا پر تمام طلاق یافتہ اور بیوہ ہو جانے والی عورتوں میں جبکہ وہ حاملہ ہوں عدت کے لیے وضع حمل کا اعتبار واجب ہوگا اور وضع حمل کے حکم کو صرف طلاق یافتہ عورتوں تک محدود نہیں رکھا جائے گا کیونکہ اس میں دلالت کے بغیر عموم کی تخصیص لازم آئے گی۔

آیت زیر بحث میں بیوہ ہو جانے والی عورت جبکہ حاملہ ہو داخل اور مراد ہے اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ اگر اس کی بیوگی کی عدت کے مہینے گزر جائیں لیکن وضع حمل نہ ہوا ہو تو سب کے نزدیک اس کی عدت نہیں گزرے گی بلکہ وضع حمل تک یہ عدت میں رہے گی۔

اگر مہینوں کے اعتبار کا اس بنا پر جواز ہوتا کہ اس کا دوسری آیت میں ذکر ہے تو پھر طلاق یافتہ عورت کے سلسلے میں حمل کے ساتھ حیض کا بھی اعتبار کرنا جائز ہوتا کیونکہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) میں اس کا ذکر ہے۔

اب جبکہ حمل کے ساتھ حیض کا اعتبار نہیں ہوتا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حمل کے ساتھ مہینوں کا اعتبار بھی نہیں ہوگا۔ منصور نے ابراہیم سے، انھوں نے اسود سے، انھوں نے ابوالسنابل بن بعکک سے روایت کی ہے کہ سبیعہؓ بنت الحارث نے اپنے شوہر کی وفات کے تیئیس دن بعد بچے کو جنم دیا اور نکاح کی خواہش کا اظہار کیا۔

اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہوا تو آپ نے فرمایا (ان تفعل فقد خلا اجلها) اگر وہ ایسا کرنا چاہے تو کر سکتی ہے کیونکہ اس کی عدت کی مدت گزر گئی ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر نے ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے روایت کی ہے کہ اس واقعہ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کے درمیان اختلاف رائے ہو گیا۔

حضرت ابن عباسؓ نے کریب کو حضرت ام سلمہؓ کے پاس بھیج کر سبیعہؓ کے بارے میں دریافت کروایا تو انھوں نے جواب میں کہا کہ شوہر کی وفات کے چند دنوں بعد سبیعہؓ کے ہاں بچہ پیدا ہو گیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نکاح کر لینے کی اجازت دے دی تھی۔

محمد بن اسحاق نے محمد بن ابراہیم التیمی، انھوں نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے سبیعہؓ سے روایت کی ہے کہ ان کے ہاں اپنے شوہر کی وفات کے دو ماہ بعد بچے کی پیدائش ہو گئی تھی اور حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نکاح کر لینے کی اجازت دے دی تھی۔

ہمارے اصحاب نے نابالغ لڑکے کی بیوی کی عدت وضع حمل ہی رکھی ہے جب اسے حمل ہوا ور اس کا خاوند فوت ہو جائے کیونکہ قول باری ہے (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) آیت میں بالغ اور نابالغ کی بیویوں کے درمیان نیز نسب کے ساتھ ملحق ہونے والے اور ملحق نہ ہونے والے نوزائیدہ بچوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

طلاق یافتہ عورت کے لیے سکونت مہیا کرنے کا بیان

قول باری ہے (اَسْکِنُوْھُنَّ مِنْ حَیْثُ سَکَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِکُمْ وَلَا تُضَآرُّوْھُنَّ لِتُضَیِّقُوْا عَلَیْھِنَّ۔ ان کو (زمانۂ عدت) میں اسی جگہ رکھو جہاں تم رہتے ہو جیسی کچھ بھی جگہ تم کو میسّر ہو اور انھیں تنگ کرنے کے لیے ان کو نہ ستاؤ) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء امصار اور اہل عراق، امام مالک اور امام شافعی سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق بائن پانے والی عورت کے لیے بھی سکونت مہیا کرنا واجب ہے جبکہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ صرف طلاق رجعی پانے والی عورت کے لیے سکونت مہیا کرنا واجب ہے۔ طلاق بائن پانے والی کے لیے کوئی سکونت نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ) مطلقۂ رجعیہ اور مطلقۂ بائنہ دونوں کو شامل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت کو دو طلاقیں مل چکی ہوں اور اس کے حق میں صرف ایک طلاق باقی ہو۔ اگر شوہر اسے تیسری طلاق دینا چاہے گا تو آیت کی رو سے اس پر اپنی بیوی کو طلاق عدت دینا لازم ہوگا۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (یطلقھا طاھرًا من غیر جماع او حاملًا قد استبان حملھا وہ اسے طہر کی حالت میں طلاق دے گا جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دے گا جب کہ اس کا حمل ظاہر ہو چکا ہوگا)۔

اس حکم کے اندر پہلی طلاق اور تیسری طلاق کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا جب قول باری (فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ) مطلقۂ بائنہ کو بھی شامل ہے۔ پھر ارشاد ہوا (اَسْکِنُوْھُنَّ مِنْ حَیْثُ سَکَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِکُمْ) تو اس کا مطلقۂ بائنہ اور رجعیہ دونوں کو شامل ہونا واجب ہوگیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا) نیز ارشاد ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طلاق رجعی مراد ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا آیت زیر بحث جن صورتوں کو شامل ہے مذکورہ آیات میں اس کی ایک صورت کا ذکر ہے۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود نہیں ہے کہ خطاب کا ابتدائی حصہ صرف طلاق رجعی کے بارے میں ہے۔ طلاق بائن کے بارے میں نہیں ہے۔ یہ اس قول باری کی طرح ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ) اس میں طلاق رجعی اور بائن دونوں کے لیے عموم ہے۔

پھر قول باری (وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ اور ان کے شوہر انھیں واپس کر لینے کے زیادہ حقدار ہیں) مطلقہ رجعیہ کے ساتھ مخصوص حکم پر مشتمل ہے لیکن یہ بات قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ) کو سب کے لیے عام ہونے کی راہ میں حائل نہیں ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ نے فاطمہؓ بنت قیس کی روایت سے استدلال کیا ہے۔ ہم اس پر آئندہ سطور میں مطلقہ بائنہ کے نفقہ کے متعلق بحث کے دوران روشنی ڈالیں گے (ان شاء اللہ)

مطلقہ بائنہ کا نان ونفقہ

مطلقہ بائنہ کے نفقہ کے متعلق فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ ہر طلاق یافتہ عورت کو نان ونفقہ اور سکونت کی سہولتیں حاصل کرنے کا حق ہے جب تک وہ عدت کے اندر رہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے اسی قسم کی روایت ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ مطلقہ بائنہ کو نہ تو نفقہ دیا جائے گا اور نہ ہی اس کے لیے سکونت فراہم کی جائے گی۔ ایک روایت کے مطابق ان کا قول ہے کہ سکونت مہیا کی جائے گی لیکن نفقہ نہیں دیا جائے گا۔

عثمان البتی کا قول ہے کہ ہر طلاق یافتہ عورت کو نفقہ اور سکونت مہیا کی جائے گی۔ خواہ غیر حاملہ کیوں نہ ہو۔ ان کی رائے میں طلاق یافتہ عورت اگر خاوند کے گھر سے کسی اور جگہ منتقل ہو جانا چاہے تو وہ ایسا کر سکتی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لیے سکونت فراہم کی جائے گی لیکن نفقہ نہیں

دیا جائے گا البتہ اگر حاملہ ہو تو نفقہ بھی دیا جائے گا۔ امام مالک سے یہ بھی مروی ہے کہ شوہر اگر خوشحال ہو تو اس پر اس کی بائن طلاق یافتہ حاملہ بیوی کا نفقہ لازم ہوگا لیکن اگر تنگدست ہوگا تو اس پر کوئی نفقہ لازم نہیں ہوگا۔

اوزاعی، لیث اور امام شافعی کا قول ہے مطلقہ بائنہ کے لیے سکونت فراہم کی جائے گی لیکن اسے نفقہ نہیں دیا جائے گا۔ البتہ اگر حاملہ ہو تو نفقہ بھی دیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ

یہ آیت مطلقہ بائنہ کے لیے نفقہ کے وجوب پر تین وجوہ سے دلالت کر رہی ہے۔

اول یہ کہ سکونت فراہم کرنے کا تعلق مال کے اندر لاحق ہونے والے حق کے ساتھ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سکنیٰ (سکونت مہیا کرنے) کے حق کو نص کتاب کے ذریعے واجب کر دیا ہے کیونکہ آیت زیر بحث مطلقہ رجعیہ اور بائنہ دونوں کو شامل ہے۔ یہی بات نفقہ کے وجوب کی بھی مقتضی ہے کیونکہ سکنیٰ کا تعلق مال کے اندر لاحق ہونے والے حق کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ نفقہ کا ایک حصہ ہے اس لیے سکنیٰ کی طرح نفقہ بھی واجب ہوگا۔

دوم یہ قول باری ہے (وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ) ظاہر ہے کہ مضارّہ یعنی اسے ستانے کا عمل نفقہ میں ہوتا ہے جس طرح سکنیٰ میں ہوتا ہے۔

سوم قول باری ہے (لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ) تضییق یعنی تنگ کرنے کا عمل نفقہ کے سلسلے میں بھی ہو سکتا ہے اس لیے اس پر لازم کر دیا گیا کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی پر خرچ کرے اور خرچ کے سلسلے میں اس پر کوئی تنگی عائد نہ کرے۔

قول باری ہے (وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ۔ اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر اس وقت تک خرچ کرتے رہو جب تک ان کا وضع حمل نہ ہو جائے) آیت مطلقہ رجعیہ اور بائنہ دونوں کو شامل ہے۔ نفقہ کا وجوب یا تو حمل کی بنا پر ہوگا یا اس بنا پر کہ وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہے۔ اب جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ کے لیے آیت کی بنا پر، نہ کہ حمل کی بنا پر، نفقہ واجب ہے یعنی اس بنا پر کہ وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اسی علت کی بنا پر مطلقہ بائنہ بھی نفقہ کی حق دار قرار دی جائے۔ کیونکہ مطلقہ رجعیہ کے لیے نفقہ کے استحقاق کے سلسلے میں جو چیز علت قرار دی گئی ہے۔

اس کے لیے آیت میں ضمیر یعنی پوشیدہ الفاظ کی موجودگی کا ہمیں علم ہے۔ اس طرح آیت کا مفہوم یہ ہے " فانفقوا علیھن لعلة انھا محبوسة علیه فی بیتة" ان پر اس علت کی بنا پر خرچ کرو کہ وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہے۔ کیونکہ جس ضمیر یعنی پوشیدہ لفظ پر دلالت قائم ہو جائے وہ منطوق یعنی ظاہر لفظ کے حکم میں ہوتا ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، وہ یہ کہ حاملہ عورت کو نفقہ کا استحقاق یا تو حمل کی بنا پر حاصل ہوتا ہے یا اس بنا پر کہ وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہوتی ہے۔

اگر پہلی صورت مراد ہو تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس پر اس مال میں سے خرچ کیا جائے جو اس کے حمل کا ہو جس طرح نابالغ پر اس کے مال میں سے خرچ کیا جاتا ہے۔ اب جب سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر حمل کا مال ہو تو اس صورت میں بھی اس کی ماں کے اخراجات کا بوجھ اس کے شوہر پر پڑے گا، حمل کے مال پر نہیں پڑے گا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نفقہ کے وجوب کا تعلق دوسری صورت کے ساتھ ہے یعنی اس کا وجوب اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہوتی ہے۔ اگر پہلی صورت مراد ہوتی تو طلاق رجعی کے اندر بھی حاملہ عورت کا نفقہ حمل کے مال میں واجب ہوتا جس طرح ولادت کے بعد حمل کا نفقہ حمل کے مال میں واجب ہوتا ہے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق رجعی میں حاملہ کا نفقہ حمل کے مال میں واجب نہیں ہوتا تو طلاق بائن کی صورت میں بھی ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔ اور پھر بیوہ ہو جانے والی حاملہ عورت کا نفقہ میراث کے اندر حمل کے حصے میں سے ادا کیا جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نفقہ کے ایجاب میں حاملہ عورت کے ذکر کی تخصیص کا کیا فائدہ ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں مطلقۂ رجعیہ بھی داخل ہے اور یہ بات غیر حاملہ کے نفقہ کی نفی کے لیے مانع نہیں ہے۔ یہی بات مطلقۂ بائنہ کے سلسلے میں بھی ہوگی۔ حمل کا ذکر اس لیے ہوا ہے کہ حمل کی مدت کبھی کم ہوتی ہے اور کبھی زیادہ۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ معلوم کرا دینا چاہا کہ حمل کی مدت کی طوالت کی صورت میں بھی نفقہ واجب ہے۔ حمل کی یہ مدت عدت کی صورت میں حیض کی مدت سے زیادہ ہوتی ہے۔ نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اسے اگر دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ طلاق یافتہ سرکش عورت اگر عدت کے دوران شوہر کے گھر سے نکل جائے تو زوجیت کی بقا کے باوجود وہ نفقہ کی حقدار نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے آپ کو

شوہر کے گھر میں رکھنے میں ناکام رہی لیکن وہ جب شوہر کے گھر میں واپس آجائے گی تو نفقہ کی مستحق بن جائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس سبب کی بنا پر وہ نفقہ کی مستحق ہوتی ہے وہ اس کا اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں رکھنا ہے۔ جب ہم اور وہ حضرات جو سکنیٰ کے وجوب کے قائل ہیں سکنیٰ کے وجوب پر متفق ہیں اور سکنیٰ کی بنا پر وہ اپنے آپ کو شوہر کے گھر کے حوالے کر دینے والی بن گئی تو پھر یہ بات بھی واجب ہوگئی کہ وہ نفقہ کی مستحق قرار دی جائے۔

نیز جب حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ مطلقۂ رجعیہ عدت میں نفقہ کی مستحق ہوتی ہے تو پھر مطلقۂ بائنہ کا مستحق نفقہ ہونا بھی واجب ہوگیا۔ قدر مشترک یہ ہے کہ مطلقۂ بائنہ بھی طلاق کی وجہ سے عدت گزار رہی ہے۔ یا آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نکاح صحیح کی بنا پر وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری میں عدت گزارنے کی پابند ہے۔ آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں جب اس کے لیے سکنیٰ واجب ہے تو نفقہ بھی واجب ہوگا۔

غرض ان باتوں میں سے جس بات کو بھی علت کا درجہ دے کر قیاس کریں گے آپ کا قیاس درست ہوگا۔ سنت کی جہت سے اس پر نظر ڈالیے۔

حماد بن سلمہ نے حماد بن ابی اسمٰعیل سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو ان کے شوہر نے طلاق بائن دے دی تھی وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں تو آپ نے انھیں فرمایا (لا نفقۃ لک ولا سکنی۔ تمھارے لیے نہ تو نفقہ ہے اور نہ ہی سکنیٰ)

راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم نخعی کو یہ حدیث سنائی تو انھوں نے کہا کہ حضرت عمرؓ کو جب یہ حدیث سنائی گئی تھی تو انھوں نے فرمایا تھا "ہم ایک عورت کے قول کی بنا پر جس میں اسے وہم ہوجانے کا پورا امکان موجود ہے، اللہ کی کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو چھوڑ نہیں سکتے، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خود یہ سنا ہے کہ اسے نفقہ اور سکنیٰ دونوں ملیں گے۔"

سفیان نے سلمہ سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے فاطمہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جب ان کے شوہر نے انھیں تین طلاق دے دیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے نہ نفقہ واجب کیا اور نہ ہی سکنیٰ۔

میں یعنی راوی نے اس بات کا تذکرہ ابراہیم نخعی سے کیا تو انھوں نے کہا کہ حضرت عمرؓ سے بھی یہی بات کہی گئی تھی تو انھوں نے فرمایا تھا کہ ہم ایک عورت کی بات پر اپنے رب کی

کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ترک نہیں کر سکتے۔ اسے نفقہ اور سکنیٰ دونوں دیے جائیں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں نفقہ اور سکنیٰ کے ایجاب پر نص ہیں۔ پہلی روایت میں حضرت عمرؓ کے الفاظ ہیں "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنا ہے کہ اسے نفقہ اور سکنیٰ دونوں دیے جائیں گے"۔ اگر حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ نہ بھی ہوتے پھر بھی ان کا یہ قول کہ "ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو چھوڑ نہیں سکتے"۔ اس امر کا مقتضی ہوتا کہ نفقہ اور سکنیٰ کے ایجاب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ بات نص ہے۔

جو حضرات نفقہ اور سکنیٰ دونوں کے یا صرف نفقہ کے وجوب کے قائل نہیں ہیں ان کے استدلال کی بنیاد فاطمہ بنت قیس کی مذکورہ بالا روایت ہے۔ حالانکہ یہ روایت ایسی ہے جس کی زد پر سلف نے نکیر کی ہے۔ دوسری طرف خبر واحد کو قبول کرنے کی ایک شرط یہ ہے کہ اس پر سلف نے نکیر نہ کی ہو۔

ہم نے حضرت عمرؓ سے جو پہلی روایت نقل کی ہے اس میں آپ نے فاطمہ بنت قیس پر نکیر کی ہے۔ قاسم بن محمد نے روایت کی ہے کہ مروان نے حضرت عائشہؓ سے فاطمہؓ بنت قیس کی روایت بیان کی تو انھوں نے مروان سے کہا "اگر تم فاطمہؓ کی روایت بیان نہ کرو تو اس سے تمھیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا"۔

بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے مروان سے کہا "اگر تم یہ روایت بیان کرو گے تو اس سے فاطمہؓ کی کوئی بھلائی نہیں ہو گی"۔ حضرت عائشہؓ کی اس سے فاطمہؓ کی وہ روایت مراد ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اسے نہ تو نفقہ ملے گا اور نہ سکنیٰ"۔

ابن المسیب کا قول ہے کہ اس عورت نے لوگوں کو آزمائش میں ڈال دیا ہے۔ اس نے اپنے شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ زبان درازی کی تو اسے شوہر کے گھر سے منتقل ہو جانے کا حکم دیا گیا۔

ابوسلمہ نے کہا ہے کہ فاطمہ نے جو روایت بیان کی ہے اس پر لوگوں نے نکیر کی ہے۔ اعرج نے ابوسلمہ سے روایت کی ہے کہ فاطمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بیان کرتی تھیں کہ آپ نے انھیں فرمایا تھا (اعتدی فی بیت ابن ام مکتوم، تم ابن ام مکتوم کے گھر میں عدت گزارو)

ابوسلمہ کہتے ہیں کہ محمد بن اسامہ کا کہنا ہے کہ ان کے والد حضرت اسامہؓ کے سامنے جب فاطمہ بنت قیس کی اس روایت کا ذکر ہوتا تو وہ غصے سے اس چیز کو زمین پر دے مارتے جو اس وقت

ان کے ہاتھ میں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ حضرت اسامہؓ اس شدت سے اس بنا پر نکیر کرتے تھے کہ انھیں فاطمہؓ کی روایت کے بطلان کا علم ہو چکا تھا۔

عمار بن زریق نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں مسجد کے اندر اسود بن یزید کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ شعبی نے بیان کیا کہ مجھے فاطمہ بنت قیس نے روایت سنائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ تمھیں نہ تو نفقہ ملے گا اور نہ ہی سکنیٰ۔ جب اسود نے شعبی کی زبان سے یہ الفاظ سنے تو انھیں ایک کنکر اٹھا کر مارا اور فرمایا "افسوس ہے تم پر کہ تم ایسی روایت بیان کرتے ہو۔

یہی روایت حضرت عمرؓ کے سامنے بیان ہوئی تھی جسے انھوں نے سن کر فرمایا تھا کہ "ہم کتاب و سنت کو ایک عورت کی بات پر چھوڑ نہیں سکتے جس کے متعلق ہم نہیں جانتے کہ کہیں اس نے جھوٹ تو نہیں کہا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ) زہری نے کہا ہے کہ مجھے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ نے بتایا ہے کہ فاطمہؓ بنت قیس نے اپنی بھانجی کو جسے اس کے شوہر نے طلاق دے دی تھی، شوہر کے گھر سے منتقل ہو جانے کا فتویٰ دے دیا جسے گورنر مروان نے سخت ناپسند کیا اور پیغام بھیج کر فاطمہؓ سے اس فتوے کی حقیقت پوچھی تو انھوں نے جواب میں کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یعنی فاطمہ کو یہی فتویٰ دیا تھا۔

مروان کو یہ بات بڑی عجیب لگی اور انھوں نے جواب میں کہلا بھیجا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ) اس پر فاطمہؓ نے جواباً کہلوا بھیجا کہ آیت کا تعلق طلاق رجعی کے ساتھ ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ)

اس کے جواب میں مروان نے کہا کہ "میں نے تم سے پہلے کسی سے یہ روایت نہیں سنی ہے اس لیے میں تو اس محفوظ راستے کو اختیار کروں گا جس پر میں نے لوگوں کو گامزن پایا ہے"۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ فاطمہ بنت قیس پر اس روایت کے سلسلے میں مذکورہ بالا حضرات سلف نے نکیر کی ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ حضرات سلف لوگوں کی روایات پر نظر اور قیاس کی جہت سے نکیر نہیں کرتے تھے۔ اگر انھیں ظاہر کتاب و سنت سے اس روایت کے خلاف بات معلوم نہ ہو جاتی تو وہ اس روایت کے سلسلے فاطمہؓ پر ہرگز تنقید نہ کرتے۔ فاطمہ کی اس روایت

کا چرچا صحابہ کرام کے اندر موجود تھا لیکن کسی نے بھی اس پر عمل نہیں کیا۔ البتہ حجاج بن ارطاۃ نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ تین طلاق پانے والی عورت اور بیوہ ہو جانے والی عورت کے لیے کوئی نفقہ نہیں۔ وہ جس جگہ چاہیں عدت گزار سکتی ہیں۔

فاطمہ بنت قیس اور ان کی روایت پر سلف کی نکیر اور حضرت عمرؓ کی طرف سے اس روایت کی مخالفت کے سلسلے میں جن باتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ باتیں دونوں گروہوں یعنی نفقہ اور سکنیٰ دونوں کی نفی کرنے والوں نیز نفقہ کی نفی اور سکنیٰ کا اثبات کرنے والوں کے ذمہ عائد ہوتی ہیں بلکہ یہ باتیں موخرالذکر گروہ کے ذمہ پہلے گروہ کی بہ نسبت زیادہ عائد ہوتی ہیں۔

کیونکہ انھوں نے نفی سکنیٰ کے سلسلے میں فاطمہؓ کی روایت کو کسی علت کی بنا پر ترک کر دیا ہے جبکہ یہی علت نفی نفقہ کے سلسلے میں اس روایت کو ترک کرنے کی موجب بن رہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فاطمہؓ بنت قیس کی روایت کو نفی سکنیٰ کے سلسلے میں اس لیے قبول نہیں کیا گیا کہ وہ ظاہر کتاب کے خلاف تھی کیونکہ ارشاد باری ہے (اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ)

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فاطمہؓ بنت قیس نے خود یہ استدلال کیا تھا کہ آیت کا تعلق مطلقہ رجعیہ کے ساتھ ہے اس کے باوجود اگر یہ کہنا درست ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی کتاب اللہ سے خلاف ایک روایت میں وہم ہو گیا ہے اور ان سے غلطی سرزد ہو گئی ہے تو یہی بات نفقہ کے سلسلے میں بھی کہنا درست ہوگا۔

اس روایت کی ہمارے نزدیک ایک درست توجیہ موجود ہے جس کے تحت نفی نفقہ اور سکنیٰ کے سلسلہ میں فاطمہ کی یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق بن جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ فاطمہ کے متعلق یہ مروی ہے کہ انھوں نے اپنے شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ بدزبانی کی تھی جس کے نتیجے میں انھوں نے فاطمہ کو اس کے گھر سے چلے جانے کے لیے کہا تھا۔ اس طرح وہ خود اس نقل مکانی کا سبب بن گئی تھیں جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّا اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ)

اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت کے آخری حصے کا مفہوم یہ ہے کہ مطلقہ عورت اہل خانہ کے ساتھ بدزبانی کرے اور گھر والے اسے نکال دیں۔ جب نقل مکانی کا سبب خود

فاطمہؓ کی طرف سے وجود میں آیا تو ان کی حیثیت ناشزہ جیسی ہو گئی یعنی ایسی عورت جیسی جو اپنے شوہر کے ساتھ سرکشی پر اتر آئے۔

اس لیے فاطمہؓ کا نفقہ اور سکنیٰ دونوں ساقط ہو گئے اس طرح نفقہ کے اسقاط کے لیے جو علت موجبہ تھی وہی سکنیٰ کے اسقاط کے لیے بھی علت موجبہ بن گئی۔ یہ بات ہمارے اس اصول کی صحت پر دلالت کرتی ہے جس کے مطابق نفقہ کے استحقاق کا تعلق سکنیٰ کے استحقاق کے ساتھ ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے نفقہ سکنیٰ کی طرح نہیں ہے کیونکہ سکنیٰ کا تعلق اللہ کے حق کے ساتھ ہے اور اس کے اسقاط پر طرفین کی رضامندی کا جواز نہیں ہوتا اس کے برعکس نفقہ عورت کا حق ہے اگر وہ اس کے اسقاط پر راضی ہو جائے تو یہ ساقط ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے جس جہت سے نفقہ کو سکنیٰ پر قیاس کیا ہے اس کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے وہ اس طرح کہ سکنیٰ کے اندر دو پہلو ہیں ایک پہلو کا تعلق اللہ کے حق کے ساتھ ہے اور وہ یہ کہ مطلقہ اپنے شوہر کے گھر میں رہ کر عدت گزارے۔ دوسرے پہلو کا تعلق مطلقہ کے حق کے ساتھ ہے۔

وہ یہ کہ اگر شوہر کا اپنا گھر نہ ہو تو گھر کا کرایہ وغیرہ مال میں لازم ہوتا ہے اس صورت میں اگر مطلقہ بیوی کرایہ وغیرہ خود ادا کرنے اور شوہر سے اس کی ذمہ داری ساقط کرنے پر رضامند ہو جائے تو اس کا یہ اقدام جائز ہو گا۔ اس لیے سکنیٰ جس جہت سے مال کے ساتھ تعلق رکھنے والا حق قرار پاتا ہے اس جہت سے وہ اور نفقہ دونوں کی حیثیت یکساں ہو جاتی ہے۔

بیوہ ہو جانے والی حاملہ عورت کے نفقہ کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح، ابو العالیہ، شعبی اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ شوہر کے پورے مال میں سے اسے نفقہ دیا جائے گا جبکہ حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ ابن الزبیرؓ، حسن بصری، سعید بن المسیب اور عطاء کا قول ہے کہ شوہر کے مال میں سے اسے نفقہ نہیں دیا جائے گا بلکہ وہ اپنے نفقہ کی خود ذمہ دار ہو گی۔

فقہاء امصار کے مابین بھی اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام زفر اور امام محمد کا قول ہے کہ میت کے مال میں سے اسے نہ نفقہ ملے گا اور نہ سکنیٰ خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اس کا نفقہ مرحوم شوہر کے مال میں سے اس

طرح ادا کیا جائے گا جس طرح میت کے مال میں سے اس کا قرض ادا کیا جاتا ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ ہو۔

امام مالکؒ کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو اس کے نفقہ کی ذمہ داری خود اس پر ہوگی البتہ اگر مکان شوہر کا ہو تو بیوہ کو اس میں رہنے کا حق حاصل ہوگا۔ اگر مرحوم شوہر پر قرض وغیرہ ہو تو بیوہ کو عدت کے اختتام تک اس گھر پر قرض خواہوں کی نسبت زیادہ حق ہوگا۔ اگر بیوہ کرائے کے مکان میں رہتی ہو اور مالک مکان نے اسے نکال دیا ہو تو مرحوم شوہر کے مال میں اس کے لیے سکنیٰ کا حق نہیں ہوگا۔ یہ ابن وہب کی روایت ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے کوئی نفقہ نہیں ہے۔ اگر مکان مرحوم شوہر کا ہو تو اسے اس میں رہنے کا حق حاصل ہوگا۔ اگر شوہر پر قرض ہو تو اس مکان پر بیوہ کا حق قرض خواہوں کے حق سے بڑھ کر ہوگا۔ قرضہ کی ادائیگی کے سلسلے میں اگر مکان فروخت کیا جائے گا تو خریدار پر یہ شرط عائد کر دی جائے گی کہ وہ بیوہ کو اس میں رہنے دے گا۔

الاشجعی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ بیوہ اگر حاملہ ہو تو وضع حمل تک مرحوم شوہر کے پورے مال سے اس کے اخراجات پورے کیے جائیں گے۔ وضع حمل کے بعد نوزائیدہ بچے کے حصے سے اس پر خرچ کیا جائے گا۔

المعافی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ بیوہ کا نفقہ ترکہ میں اس کے حصے سے ادا کیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص حاملہ بیوی چھوڑ کر مر جائے تو اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا اور اگر لونڈی حاملہ یعنی ام ولد ہو تو اسے وضع حمل تک پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر لونڈی یعنی ام ولد اپنے آقا سے حاملہ ہو اور آقا مر جائے تو اسے آقا کے پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا اگر وہ بچے کو جنم دے تو یہ نفقہ بچے کے حصے میں سے ادا کیا جائے گا۔ اگر بچے کی پیدائش نہ ہو تو یہ نفقہ بطور قرض ہوگا جس کی واپسی کی چارہ جوئی کی جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ بیوہ ہو جانے والی عورت کو اس کے مرحوم شوہر کے پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا۔ بیوہ ہو جانے والی عورت کے نفقہ کے بارے میں امام شافعی سے

دو قول منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق اسے نفقہ اور سکنیٰ دونوں دیے جائیں گے اور دوسرے قول کے مطابق اسے نہ نفقہ دیا جائے گا اور نہ سکنیٰ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر حاملہ بیوی کو نہ نفقہ ملے گا اور نہ ہی سکنیٰ۔ اس لیے حاملہ بیوہ کا بھی یہی حکم ہونا ضروری ہے کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس نفقہ کا استحقاق حمل کی بنا پر نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ کسی نے بھی میراث میں حمل کے حصے میں سے نفقہ واجب نہیں کیا بلکہ اس بارے میں دو ہی قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق بیوہ کا نفقہ میراث کے اندر اس کے اپنے حصے میں سے ادا کیا جائے گا اور دوسرے قول کے مطابق مرحوم شوہر کے کل مال سے نفقہ دیا جائے گا۔

کسی نے بھی حمل کے حصے میں سے بیوہ کا نفقہ واجب نہیں کیا جب حمل کی بنا پر نفقہ واجب نہیں ہوا اور عدت میں ہونے کی بنا پر بھی نفقہ کا استحقاق جائز نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس بنا پر نفقہ کا استحقاق ہوتا تو غیر حاملہ کے لیے بھی نفقہ واجب ہو جاتا اس لیے کوئی ایسی وجہ باقی نہیں رہی جس کی بنا پر اسے نفقہ کا مستحق قرار دیا جا سکے۔

نیز دلائل کی رُو سے جب وہ مرحوم شوہر کے مال میں سکنیٰ کی مستحق قرار نہیں پاتی تو نفقہ کی مستحق بھی نہیں قرار پائے گی۔ نیز نفقہ کا وجوب جب ہوتا ہے تو یہ ایک حالت کے بعد دوسری حالت کے تحت واجب ہوتا ہے۔

شوہر کی وفات پر اس کی میراث ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اس حالت میں شوہر کا کوئی مال نہیں ہوتا بلکہ سارا مال ورثاء کا ہو جاتا ہے اس لیے ورثاء پر بیوہ کا نفقہ واجب کر دینا جائز نہیں ہو گا۔ دوسرے الفاظ میں مرحوم شوہر کے چھوڑے ہوئے ترکہ میں سے اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ بیوہ کے نفقہ کی حیثیت مرحوم شوہر پر عائد ہونے والے قرض کی طرح ہوتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ میّت کے مال میں ثابت ہونے والا قرض دو میں سے ایک وجہ کی بنا پر ثابت ہوتا ہے۔ یا تو یہ قرض میّت پر اس کی زندگی میں ثابت ہو یا اس کے وجوب کا تعلق کسی ایسے سبب کے ساتھ ہو جس میں میت اپنی موت سے پہلے ملوّث ہو چکا ہو۔ مثلاً جنایات کی صورتیں یا مرحوم نے کوئی کنواں کھودا ہوا اور اس کی موت کے بعد کوئی

انسان اس کنویں میں گر کر مر گیا ہو۔ اب نفقہ ان دونوں وجوہ سے خارج ہے اس لیے میت کے مال میں اس کا ایجاب جائز نہیں ہو گا کیونکہ وہ سبب موجود نہیں ہے جس کی بنا پر نفقہ واجب ہوتا ہے اور مرحوم شوہر کا مال بھی نہیں ہوتا کیونکہ موت کے ساتھ ہی اس کا مال اس کے ورثاء کو منتقل ہو جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ موت کی بنا پر نکاح باطل ہو گیا اور میت کی ملکیت ورثاء کی طرف منتقل ہو گئی اس لیے نفقہ کے ایجاب کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ غیر حاملہ بیوہ کے لیے اسی علت کی بنا پر نفقہ واجب نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ) اس میں بیوہ ہو جانے والی اور طلاق یافتہ دونوں کے لیے عموم ہے جس طرح قول باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) میں دونوں صنف کے لیے عموم ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس بنا پر غلط ہے کہ قول باری (اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ) میں شوہروں کو خطاب ہے۔

اسی طرح قول باری (وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ) میں شوہروں کو خطاب ہے۔ اب موت کی وجہ سے وہ اس خطاب کے مخاطب نہیں رہے، دوسری طرف اس خطاب کو شوہروں کے سوا دوسروں کی طرف متوجہ کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے آیت کسی حالت میں بھی بیوہ ہو جانے والی عورت کے لیے نفقہ کے ایجاب کی مقتضی نہیں بنی۔

رضاعت کی اُجرت

قول باری ہے (فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ۔ پھر اگر وہ تمہارے لیے (بچے کو) دودھ پلائیں تو ان کی اُجرت انھیں دو) آیت کئی احکام پر دلالت کو متضمن ہے۔ ایک تو یہ کہ اگر ماں بچے کو مناسب اجرت لے کر دودھ پلانے پر رضامند ہو جائے تو باپ کے لیے کسی اور عورت سے دودھ پلوانے کی گنجائش نہیں ہو گی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے باپ کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ ماں جب بچے کو دودھ پلا دے تو اسے اُجرت دے دی جائے۔

یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ ماں بچے کی پرورش کی سب سے بڑھ کر حق دار ہوتی ہے۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اجرت کا استحقاق رضاعت کے عمل سے فراغت کے بعد

ہوگا۔ رضاعت کا معاملہ طے ہونے کے ساتھ نہیں ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رضاعت کے بعد اجرت واجب کی ہے چنانچہ ارشاد ہے (فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَکُمْ فَاٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ)
اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ عورت کا دودھ اگرچہ عین یعنی قائم بالذات شمار ہوتا ہے لیکن اسے منافع کے قائم مقام کردیا گیا ہے جن کا استحقاق صرف اجارہ کے عقود کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے عورت کے دودھ کی بیع کو جائز قرار نہیں دیا ہے جس طرح منافع پر بیع کا عقد جائز نہیں ہوتا۔

اسی بات میں عورت کے دودھ کا حکم جانوروں کے دودھ کے حکم سے مختلف ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بچے کو دودھ پلانے کے لیے کسی بکری کو اجارے پر لینا جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ اعیان یعنی قائم بالذات اشیاء پر اجارے کے عقود کے ذریعے حق ثابت نہیں ہوتا۔ جس طرح کھجور کے درخت یا کسی اور درخت کو اجارے پر لینے کا مسئلہ ہے۔

قول باری ہے (وَأْتَمِرُوْا بَیْنَکُمْ بِمَعْرُوْفٍ اور بھلے طریقے سے (اجرت کا معاملہ) باہمی گفت و شنید سے طے کرلو) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ عورت سے اجرت کے مطالبہ کے سلسلے میں اس پر زیادتی نہ کرے اور شوہر اس اجرت کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کرے جس پر عورت کا حق بنتا ہے۔

قول باری ہے (وَاِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَہٗ اُخْرٰی۔ لیکن اگر تم نے (اجرت طے کرنے میں) ایک دوسرے کو تنگ کیا تو بچے کو کوئی اور عورت دودھ پلائے گی)
ایک قول کے مطابق اگر مطلقہ عورت یعنی بچے کی ماں مناسب اجرت سے زائد کا مطالبہ کرے اور دوسری عورت مناسب اجرت پر دودھ پلانے پر رضامند ہوجائے تو شوہر کے لیے اس اجنبی عورت سے دودھ پلوانا جائز ہوگا۔ لیکن رضاعت کا یہ عمل بچے کی ماں کے گھر میں تکمیل پذیر ہوگا کیونکہ ماں ہی بچے کو اپنے پاس رکھنے کی زیادہ حق دار ہوتی ہے۔

قول باری ہے (لِیُنْفِقْ ذُوْ سَعَۃٍ مِّنْ سَعَتِہٖ۔ خوشحال آدمی اپنی خوشحالی کے مطابق نفقہ دے) آیت کی اس بات پر دلالت ہے کہ شوہر پر نفقہ اس کی مالی حیثیت اور گنجائش کے مطابق فرض ہوگا۔ نیز یہ کہ تنگدست پر فرض ہونے والا نفقہ خوشحال پر فرض ہونے والے نفقہ سے کم ہوگا۔

قول باری ہے (وَمَنْ قُدِرَ عَلَیْہِ رِزْقُہٗ فَلْیُنْفِقْ مِمَّآ اٰتٰہُ اللّٰہُ۔ اور جس کو رزق کم دیا گیا ہو وہ اس مال میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے) ایک قول کے مطابق اس کے

معنی ہیں کہ جس شخص کو رزق میں تنگی ملی ہو وہ اس مال میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے۔ واللہ اعلم ۔۔۔ یعنی وہ اس حالت میں خوشحال آدمی جیسا نفقہ دینے کا مکلف نہیں ہے بلکہ اپنی گنجائش اور وسعت کے مطابق نفقہ دے۔

قول باری ہے (لا یکلف اللہ نفساً الا ما آتاھا اللہ نے جس کو جتنا کچھ دیا ہے اس سے زیادہ کا وہ اسے مکلف نہیں بناتا) آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی طاقت سے بڑھ کر مکلف نہیں بناتا۔ یہ بات اگرچہ عقلی طور پر واضح ہے کیونکہ تکلیف مالا یطاق (طاقت سے بڑھ کر مکلف بنانا) ایک قبیح اور احمقانہ فعل ہے۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے تاکہ عقلی طور پر اس کا جو حکم ہے اس کی مزید تاکید ہو جائے۔

حکم کی جہت سے آیت ایک اور مفہوم کو متضمن ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ شوہر جب نفقہ دینے کی قدرت نہیں رکھتا ہو گا تو اس حالت میں اللہ تعالیٰ اسے انفاق کا مکلف نہیں بنائے گا اور جب اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں اسے انفاق کا مکلف نہیں بنایا تو اس صورت میں شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان اس بنا پر علیحدگی کرا دینا جائز نہیں ہو گا کہ وہ اسے نفقہ دینے سے عاجز ہے۔

اس میں اس شخص کے قول کے بطلان کی دلیل موجود ہے جو نفقہ دینے سے عجز کی بنا پر میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کرا دینے کا قائل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو طلاق دینے کا اختیار دیا ہے اس لیے ایسی حالت میں وہ اسے طلاق دے دے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ افلاس کی حالت میں اللہ تعالیٰ نے شوہر کو نفقہ دینے کا مکلف نہیں بنایا ہے اس لیے اس حالت میں نفقہ کی بنا پر اسے اپنی بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کرنا جائز نہیں ہو گا۔

کیونکہ اس صورت میں ایک ایسی چیز کی وجہ سے علیحدگی کا ایجاب لازم آئے گا جو خود واجب نہیں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس نے شوہر کو صرف اس مال میں سے انفاق کا مکلف بنایا ہے جو اس نے اسے عطا کیا ہے۔ اب طلاق انفاق نہیں ہے اس لیے وہ اس لفظ میں داخل نہیں ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے تو صرف یہ چاہا ہے کہ اسے اس چیز کا مکلف نہ بنائے جس کی وہ طاقت نہیں رکھتا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں چاہا کہ اسے ہر اس چیز کا مکلف قرار دے جس کی وہ طاقت رکھتا ہو۔ یہی بات آیت کے خطاب سے سمجھ میں آتی ہے۔

قول باری ہے (سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا۔ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ تنگدستی کے بعد فراخ دستی بھی عطا فرما دے) آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ شوہر اگر نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو تو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں کرائی جائے گی کیونکہ تنگ دستی کی موجودگی میں فراخ دستی کی بھی توقع ہوتی ہے۔

حضورؐ نے اپنے اُوپر کیا چیز حرام کر لی تھی

قول باری ہے (یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاۤ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ ۔ اے نبیؐ! تم کیوں اس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمھارے لیے حلال کی ہے) آیت کے نزول کے سلسلے میں کئی وجوہ کا ذکر کیا گیا ہے۔

ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اُم المومنین حضرت زینبؓ کے ہاں کھایا پیا کرتے تھے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے آپس میں صلاح کر کے آپ سے یہ کہا "ہمیں آپ کے مُنہ سے مغافیر یعنی گوند کی بُو آتی ہے۔" آپ نے یہ سُن کر فرمایا "میں نے تو زینب کے پاس شہد پیا تھا۔ اب آئندہ میں کبھی ایسا نہیں کروں گا۔" اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

ایک قول کے مطابق آپ نے حضرت حفصہؓ کے پاس اور ایک اور قول کے مطابق حضرت سودہؓ کے پاس شہد پیا تھا اور پھر آپ نے اپنے اوپر اسے حرام کر دیا تھا۔ ایک روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں۔ "خدا کی قسم! میں کبھی شہد نہیں چکھوں گا۔"

ایک اور روایت ہے جس کے مطابق آپؐ نے حضرت حفصہؓ کے گھر میں ماریہ قبطیہ سے ہمبستری کر لی تھی، حضرت حفصہؓ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو بہت افسردہ ہوئیں، آپؐ نے ان سے کہا۔ کیا تم اس بات سے خوش نہیں ہو گی کہ میں نے ماریہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا ہے۔ اور اب آئندہ کبھی بھی اس کے قریب نہیں جاؤں گا۔" حضرت حفصہؓ نے اثبات میں جواب دیا۔ آپؐ نے ان سے فرمایا کہ اس کا کسی سے ذکر نہ کرنا، لیکن حضرت حفصہؓ نے حضرت عائشہؓ سے اس کا ذکر کر دیا، اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو اس کی اطلاع دے دی اور درج بالا آیت نازل فرمائی محمد بن اسحاق نے زہری سے، انھوں نے عبیداللہ بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ دونوں باتیں ہوسکتی ہیں یعنی آپ نے شہد اور ماریہ قبطیہ دونوں کو اپنے اوپر حرام کر لیا ہو لیکن زیادہ واضح بات یہ کہ آپ نے حضرت ماریہؓ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا اور آیت کا نزول بھی ماریہ کے متعلق ہوا تھا۔

کیونکہ ارشاد باری ہے (تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ (کیا اس لیے کہ) تم اپنی بیویوں کی خوشی چاہتے ہو) ظاہر ہے کہ شہد کو ترک کرنے میں بیویوں کی رضاجوئی کو کوئی دخل نہیں تھا البتہ ماریہ سے ترک قرب میں ان کی رضاجوئی مطلوب ہوسکتی تھی۔ شہد کے متعلق روایت بیان ہوگئی کہ آپؐ نے اسے اپنے اوپر حرام کر لیا ہے۔

ایک روایت کے مطابق آپؐ نے شہد نہ پینے کی قسم کھائی تھی۔ حسن کا قول ہے کہ آپؐ نے ماریہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ شعبی نے مسروق سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر تحریم کر لی تھی، آپ سے عرض کیا گیا کہ جس چیز کی آپؐ نے تحریم کی ہے وہ تو حلال ہے۔ رہ گئی قسم کی بات تو اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے لیے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے۔" مجاہد اور عطاء کا قول ہے کہ آپؐ نے اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ اور دیگر صحابہ کرام سے اسی طرح روایت ہے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آپ نے تحریم کر کے قسم بھی کھائی تھی تو ظاہر آیت کی اس پر دلالت نہیں ہے۔ آیت میں تو صرف تحریم کا ذکر ہے۔ اور آیت کے ساتھ کسی ایسی بات کو ملحق کرنا جائز نہیں ہوتا جو آیت کا جزء نہ ہو۔

اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ تحریم کو ہی قسم قرار دیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لفظ تحریم کے اطلاق کے ساتھ قسم کا کفارہ واجب کر دیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تحریم اور قسم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ قسم کے ذریعے اس چیز کی تحریم کر دی جاتی ہے جس کے بارے میں قسم کھائی گئی ہو اور تحریم بھی قسم ہے۔

تاہم ہمارے اصحاب کے نزدیک تحریم اور قسم ایک جہت سے مختلف اور ایک جہت سے یکساں ہوتے ہیں جس جہت کے اندر قسم تحریم کے موافق ہو جاتی ہے وہ یہ کہ دونوں کے اندر حنث کی بنا پر قسم کا کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اختلاف کی جہت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ "میں یہ روٹی نہیں کھاؤں گا" پھر اس روٹی کا ایک ٹکڑا کھا لینے پر وہ حانث نہیں ہوگا۔

اگر وہ شخص یہ کہتا کہ "میں نے یہ روٹی اپنے اوپر حرام کر لی ہے" اگر وہ اس روٹی کا ذرا سا ٹکڑا بھی کھائے گا تو حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ لازم آجائے گا۔

کیونکہ فقہاء نے اس شخص کی اپنی ذات پر روٹی کی تحریم کو اس قول کے مشابہ قرار دیا ہے" خدا کی قسم میں نے اس روٹی کا کوئی حصہ بھی نہیں کھایا، اسے ان تمام چیزوں کے مشابہ قرار دیا گیا ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے یعنی مردار، خون، شراب وغیرہ۔ اس لیے یہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی تحریم کا مقتضی بن گیا۔

جو شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کر لے اس کے حکم کے متعلق سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ حرام ایک قسم ہے۔ یہی حسن، ابن المسیب، جابر بن زید، عطاء اور طاؤس کا بھی قول ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے جو اس درج بالا روایت سے مختلف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ (ایک روایت کے مطابق) حضرت ابن عمرؓ (ایک روایت کے مطابق) حضرت ابوہریرہؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے کہ اس سے تین طلاق واقع ہو جائے گی۔

خصیف نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ حرام کو ظہار کی حیثیت دیتے تھے۔ منصور نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: نذر اور حرام میں جب نام لے لیا جائے تو وہ مغلظہ ہوتی ہے اس صورت میں متعلقہ شخص پر ایک گردن آزاد کرنا یا دو ماہ مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مسکینوں کو کھلانا لازم آتا ہے۔

ابن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرے تو یہ قسم ہوگی جس کا وہ کفارہ دے گا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا تھا کہ کیا تمھارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں بہترین نمونہ موجود نہیں ہے؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس صورت پر محمول ہے کہ شوہر کی کوئی نیت نہ ہو۔ اس کی حیثیت قسم کی ہوگی لیکن اگر اس نے ظہار کی نیت کی ہو تو یہ ظہار ہوگا۔ مسروق کا قول ہے۔ مجھے اس بات کی کوئی پروا نہیں کہ اپنی بیوی کو حرام کر لوں یا شوربے میں بھگوئی ہوئی روٹی (ثرید) کو حرام کر لوں۔ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ" مجھے کوئی پروا نہیں کہ اپنی بیوی کو حرام کر لوں یا ٹھنڈے پانی کو"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا دونوں اقوال اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ یہ حضرات اسے قسم نہیں سمجھتے تھے کیونکہ ثرید اور پانی کی تحریم کے بارے میں ان کے قول کو قسم قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے مفہوم یہ ہوگا کہ یہ حضرات اسے طلاق نہیں سمجھتے تھے۔

ہمارا بھی یہی قول ہے کہ یہ طلاق نہیں ہے الا یہ کہ کہنے والا طلاق کی نیت کرلے اس لیے ان دونوں حضرات کے اس قول کی صحابہ کرام کے ان اقوال کے ساتھ کوئی مخالفت نہیں جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ بلکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ کہنے والے کا یہ قول لغو نہیں ہے، یہ یا تو قسم کی صورت ہوگی یا طلاق کی یا ظہار کی۔

لفظ حرام کی صورت میں فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ لفظ کہہ کر اگر وہ طلاق کی نیت کرے گا تو ایک طلاق بائن واقع ہوجائے گی الا یہ کہ وہ تین کی نیت کرے۔ اگر وہ طلاق کی نیت نہیں کرے گا تو قسم ہوگی اور اس صورت میں پھر وہ ایلاء کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ اگر اس لفظ کے ساتھ ظہار کی نیت کرے گا تو ظہار نہیں ہوگا کیونکہ ظہار دراصل حرف تشبیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ ابن شجاع نے امام ابویوسف سے اس بارے میں ان کے اور امام زفر کے مابین اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے یعنی اگر وہ ظہار کی نیت کرے گا تو ظہار ہوجائے گا۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اس لفظ سے تین طلاق واقع ہوجائے گی اور میں کہنے والے کی نیت کے متعلق اس سے استفسار نہیں کروں گا۔ ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کا قول ہے کہ لفظ حرام سے کوئی قسم وغیرہ نہیں ہوتی البتہ اگر وہ اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرلے تو اس پر اسے طلاق دینا لازم ہوجائے گا اور یہ تین طلاق ہوگی الا یہ کہ وہ ایک یا دو کی نیت کرے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر وہ تین کی نیت کرے گا تو تین طلاق اور اگر ایک کی نیت کرے گا تو ایک بائن طلاق واقع ہوجائے گی۔ اگر اس کی نیت قسم کی ہوگی تو وہ قسم کا کفارہ ادا کرے گا۔ اگر اس کی نیت نہ علیحدگی کی ہو اور نہ قسم کی تو اس صورت میں یہ لغو اور جھوٹ ہوگا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ یہ لفظ کہہ کر کہنے والا جو نیت کرے گا اس کے مطابق ہی حکم لگایا جائے گا۔ اگر اس کی کوئی نیت نہیں ہوگی تو اسے قسم قرار دیا جائے گا۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اس کی حیثیت ظہار جیسی ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک وہ طلاق کی نیت نہیں کرے گا اس وقت تک اس لفظ کو طلاق قرار نہیں دیا جائے گا۔ اگر کہنے والا طلاق کی نیت کرے گا تو طلاق ہو جائے گی اور اس کی تعداد بھی اتنی ہی ہو گی جتنی اس نے نیت کی ہو گی اگر طلاق کے بغیر اس نے تحریم کا ارادہ کیا ہو گا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا لیکن اسے ایلاء کرنے والا قرار نہیں دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے تحریم کو قسم قرار دیا ہے بشرطیکہ بیوی کو اپنے لیے حرام کرتے وقت اس کی نیت طلاق کی نہ ہو۔ اس صورت میں تحریم کی حیثیت اس کے اس قول جیسی ہو گی " خدا کی قسم! میں تمھارے قریب نہیں آؤں گا" اس صورت میں اسے ایلاء کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

لیکن اگر وہ بیوی کے سوا ماکولات ومشروبات وغیرہ میں سے کسی چیز کو اپنے لیے حرام کرے گا تو اس کی اس تحریم کی حیثیت اس کے اس قول کی طرح ہو گی " خدا کی قسم! میں فلاں چیز نہیں کھاؤں گا یا فلاں چیز نہیں پیوں گا" وغیر ذٰلک۔ کیونکہ قول باری ہے (لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ)

پھر ارشاد ہوا (قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ) اللہ تعالیٰ نے تحریم کو قسم قرار دیا اس لیے شریعت کے حکم میں تحریم کے لفظ کے مضمون اور مقتضیٰ میں قسم کا مفہوم شامل ہو گیا۔ اس لیے اگر کوئی شخص اس لفظ کو علی الاطلاق اپنی زبان پر لائے گا تو اسے قسم پر محمول کیا جائے گا الا یہ کہ وہ کسی بات کی نیت کرلے۔

اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق وہ بات ہو گی جب وہ اپنی بیوی کی تحریم کر کے اس سے طلاق مراد لے گا تو یہ طلاق ہو گی کیونکہ لفظ میں اس کا احتمال موجود ہے۔ ہر ایسا لفظ جس میں طلاق اور غیر طلاق دونوں مفہوم کا احتمال ہو اور کہنے والا اس سے طلاق مراد لے لے تو اسے طلاق قرار دیا جائے گا۔ اس کی اصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے حضرت رکانہ سے اس وقت کہا تھا جب انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی تھی کہ تم اللہ کی قسم کھا کر بتاؤ کہ تم نے صرف ایک طلاق کی نیت کی تھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دو باتوں پر مشتمل ہے اول یہ کہ ہر وہ لفظ جس میں تین طلاق کا احتمال موجود ہوا ور تین کے سوا کم کا بھی تو کہنے والے کی نیت اگر تین ہو گی تو تین طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس معاملے میں حضرت رکانہ سے

حلف نہ لینے۔

دوسری بات یہ ہے کہ لفظ کے وجود کے ساتھ ان کے ذمہ تین طلاق عائد نہیں ہوئی اور اس سلسلے میں آپ نے ان کے قول کو ہی اصل قول قرار دیا ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال موجود تھا۔ اس بنا پر اس کی حیثیت ایک اصول اور بنیاد کی ہوگئی اور وہ اصول یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جس میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال موجود ہو۔ ہم اسے صرف اسی صورت میں طلاق قرار دیں گے جب اس کے ساتھ ایسی دلالت بھی موجود ہو کہ کہنے والے کا ارادہ طلاق کا ہے۔

اگر ایک لفظ میں طلاق کے مفہوم کا احتمال ہو تو اس کے ذریعے طلاق واقع کرنا جائز ہوتا ہے اگرچہ فی نفسہ وہ لفظ طلاق کے لیے موضوع نہیں ہوتا اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین حضرت سودہ سے کہا تھا کہ "اعتدی" (عدت گزارو) پھر آپ نے ان سے رجوع کر لیا تھا۔

آپ نے اپنے قول "اعتدی" سے طلاق واقع کردی تھی کیونکہ اس میں طلاق کے مفہوم کا احتمال موجود تھا۔ ہمیں سلف میں سے کسی کے بارے میں یہ علم نہیں کہ انھوں نے تحریم کے لفظ کے ساتھ طلاق واقع ہونے کو تسلیم نہیں کیا ہے۔

جن حضرات کا قول ہے کہ تحریم کے لفظ سے قسم واقع ہوتی ہے تو ہمارے نزدیک اس قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب کہنے والے کی نیت طلاق کی نہ ہو اور دلالتِ حال کی مفارقت بھی ہو۔

امام مالک کا خیال ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کے سوا کوئی اور چیز اپنے اوپر حرام کرلے گا اس کے ذمہ کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔ نیز اس کا یہ قول قسم قرار نہیں دیا جائے گا۔

ہم نے قول باری (یَاأَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ) کے سلسلے میں ذکر کر دیا ہے کہ یہ قسم کا مقتضی ہے کیونکہ اس کے ساتھ ہی فرمایا گیا ہے (قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَیْمَانِكُمْ)

نیز یہ کہ اس لفظ کے موجب کو یعنی یہ کہ لفظ حرام قسم ہوتا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی بنا پر ساقط کرنا جائز نہیں ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے شہد استعمال نہ کرنے کی قسم کھائی تھی کیونکہ خبر واحد کے ذریعے قرآن کے حکم پر اعتراض جائز نہیں ہے۔

نیز یہ کہ جس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قسم کی روایت کی ہے، عین ممکن ہے کہ اس

سے صرف تحریم مراد لی ہو کیونکہ تحریم بھی قسم ہوتی ہے۔ نظر اور قیاس کی جہت سے اس بات پر کہ تحریم قسم ہوتی ہے، یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے اوپر کوئی چیز حرام کر لیتا ہے اس کے الفاظ اس امر کے مقتضی ہوتے ہیں کہ اس شخص کے لیے اس چیز سے حرام اشیاء کی طرح پرہیز کرنا واجب ہے۔ یہ بات نذر کے معنی میں ہے۔

نیز اس کا مفہوم وہی ہے جو قائل کے اس قول کا کہ "اللہ کے لیے میرے اوپر لازم ہے کہ میں فلاں کام نہ کروں" جب سنت اور اتفاق فقہاء کی بنا پر نذر کو قسم قرار دیا گیا ہے تو اس سے یہ بات لازم ہوگئی کہ ایک چیز کی تحریم کو بھی بمنزلۂ نذر قرار دیا جائے اور پھر حنث کی صورت میں اسی طرح کفارہ لازم ہو جس طرح نذر کی خلاف ورزی کی صورت میں لازم ہوتا ہے۔

انسان پر اہل وعیال کی ذمہ داری ہے

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قُوْا اَنْفُسَکُمْ وَاَھْلِیْکُمْ نَارًا۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو اپنے آپ کو اور اپنے اہل وعیال کو آگ سے بچاؤ) حضرت علیؓ سے اس کی تفسیر میں مروی ہے کہ "اپنے آپ کو اور اپنے اہل وعیال کو خیر کی تعلیم دو" حسن کا قول ہے "تم انہیں تعلیم دو، انہیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرو"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہمارے ذمہ یہ بات ہے کہ ہم اپنی اولاد اور اہل وعیال کو دین کی، بھلائی کی اور ضروری آداب کی تعلیم دینا فرض ہے۔ یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَاْمُرْ اَھْلَکَ بِالصَّلٰوۃِ وَاصْطَبِرْ عَلَیْھَا۔ اپنے اہل وعیال کو نماز کا حکم دو اور اس پر خود بھی جمے رہو) اسی طرح یہ قول باری ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے فرمایا گیا ہے (وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ۔ اور اپنے قریب ترین رشتہ داروں کو اللہ کے عذاب سے ڈراؤ)

یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہم سے جو رشتہ دار جس قدر قریب ہوں گے ان کی تعلیم اور انہیں اللہ کی اطاعت کا حکم دینے کی اتنی ہی زیادہ ذمہ داری ہم پر ہوگی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بطور شاہد موجود ہے کہ (کُلُّکُمْ رَاعٍ وَکُلُّکُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِیَّتِہٖ۔ تم سب کے سب نگران ہو اور تم سب سے اپنے ماتحتوں کے بارے میں پوچھ گچھ ہوگی)

یہ بات تو واضح ہے کہ راعی یعنی چرواہا جس طرح اپنے چرنے والے جانوروں کی حفاظت

ان کی نگرانی اور ان کے مفادات و مصالح کی تلاش کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسی طرح گھر کا سربراہ اپنے ماتحتوں کی تعلیم و تربیت کا ذمہ دار ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الرجل راع علی اهله و هو مسئول عنهم والامیر راع علی رعیته و هو مسئول عن رعیته۔ مرد اپنے اہل و عیال کا راعی یعنی نگران ہے، ان کے متعلق اس سے پوچھ گچھ ہوگی اور امیر یعنی سردار اور حاکم اپنی رعایا کا نگران ہے اور رعایا کے متعلق اس سے پوچھ گچھ ہوگی)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن الفضل بن موسیٰ نے، انھیں محمد بن عبداللہ بن حفص نے، انھیں محمد بن موسیٰ السعدی نے عمرو بن دینار سے جو آل زبیر کے منتظم اور کارندے تھے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (ما نحل والد ولدا خیر من ادب حسن۔ عمدہ تربیت سے بڑھ کر کسی باپ نے اپنے بیٹے کو کوئی تحفہ نہیں دیا)

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں الحضرمی نے، انھیں جبارہ نے، انھیں محمد بن الفضل نے اپنے والد سے، انھوں نے عطاء سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (حق الولد علی والده ان یحسن اسمه و یحسن ادبه۔ بچے کا اپنے باپ پر یہ حق ہے کہ وہ اس کا اچھا سا نام رکھے اور اسے اچھی تعلیم و تربیت کے زیور سے آراستہ کرے)۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن موسیٰ بن ابی عثمان نے، انھیں یحییٰ بن معین نے، انھیں محمد بن ربیعہ نے، انھیں محمد بن الحسن بن عطیہ نے، انھیں محمد بن عبدالرحمٰن نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا بلغ اولادکم سبع سنین فعلموهم الصلوٰة واذا بلغوا عشر سنین فاضربوهم علیها وفرقوا بینهم فی المضاجع۔

جب تمہاری اولاد کی عمر سات برس ہو جائے تو انھیں نماز سکھاؤ، اور جب یہ دس برس کے ہو جائیں تو نماز کے سلسلے میں ان کی پٹائی کرو اور ان کے بستر الگ الگ کر دو۔

کفار و منافقین سے نرم رویہ نہ رکھا جائے

قول باری ہے (یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ۔ اے نبی! کفار اور منافقین سے جہاد کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ۔ ان کا ٹھکانا

جہنم ہے)۔

حسن کا قول ہے کہ اس زمانے میں حدود کی سزائیں سب سے زیادہ منافقین کو ملتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے حدود قائم کرنے کے سلسلے میں ان کے ساتھ سختی سے پیش آنے کا حکم دیا۔ ایک قول کے مطابق منافقین کے ساتھ زبان سے جہاد ہوتا ہے اور کافروں کے ساتھ جنگ کے ذریعے جہاد ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ کفار و منافقین کے ساتھ سختی سے پیش آنا واجب ہے، نیز ان کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے اور ان کا قرب اختیار کرنے کی ممانعت ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "اگر تمھیں فاجر شخص کو نکیر کرنے کی قدرت نہ ہو تو کم از کم اس سے تیوری چڑھا کر ملو"۔

قول باری ہے (فَخَانَتَاهُمَا مگر انھوں نے اپنے شوہروں سے خیانت کی) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ دونوں عورتیں منافق تھیں، خیانت کا یہ مفہوم نہیں کہ انھوں نے بدکاری کی تھی کیونکہ کسی نبی کی بیوی نے بدکاری نہیں کی۔

حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی کی خیانت یہ تھی کہ وہ لوگوں سے کہا کرتی تھی کہ نوح دیوانے ہیں اور حضرت لوط علیہ السلام کی بیوی کی خیانت تھی کہ وہ لوگوں کو گھر آنے والے مہمان کی اطلاع دے دیتی تھی۔

سورۃ القلم

زیادہ قسمیں کھانے والے سے دبنے کی ضرورت نہیں

قول باری ہے (وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ - ہرگز نہ دبو کسی ایسے شخص سے جو بہت قسمیں کھانے والا بے وقعت آدمی ہے) ایک قول کے مطابق حلاف وہ شخص ہے جو اللہ کا نام لے کر جھوٹی قسمیں کھاتا ہے اللہ تعالیٰ نے اسے مہین کا نام دیا کیونکہ جھوٹ کو جائز سمجھتا اور جھوٹی قسموں کو روا رکھتا تھا۔

حلاف اس شخص کو کہتے ہیں جو کثرت سے جھوٹی سچی قسمیں کھاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ - اور تم اللہ کی ذات کو اپنی قسموں کا نشانہ نہ بناؤ) قول باری ہے (هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ - طعنے دیتا ہے، چغلیاں کھاتا پھرتا ہے) یعنی لوگوں کی عزت و آبرو کے بارے میں سخت زبان درازی کرنے والا اور ان پر ایسی باتوں کا عیب دھرنے والا جو ان کے اندر موجود نہ ہوں۔ قول باری (مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ) سے وہ شخص مراد ہے جو ایک کی بات دوسرے تک پہنچاتا ہو مقصد اس کا یہ ہو کہ اس طرح لگائی بجھائی کرکے لوگوں کو آپس میں لڑادے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یدخل الجنۃ قتات) چغلخور جنت میں داخل نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِكَ زَنِيمٍ - جفاکار اور ان سب عیوب کے ساتھ بداصل ہے) پہلے لفظ کے بارے میں ایک قول ہے کہ ہٹے کٹے اور بدخلق نیز سفاک انسان کو عتل کہا جاتا ہے۔ زنیم اس ولدالزنا کو کہا جاتا ہے جو دراصل ایک خاندان کا فرد نہ ہو مگر اس میں شامل ہوگیا ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق المنستری نے، انھیں الولید بن عتبہ نے، انھیں الولید بن مسلم نے، انھیں ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان نے عثمان بن عمیر البجلی سے، انھوں نے شہر بن حوشب سے، انھوں نے حضرت شداد بن اوس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یدخل الجنۃ جواظ ولا جعظری ولا عتل زنیم) میں نے دریافت کیا کہ جواظ کسے کہتے ہیں۔ انھوں نے جواب دیا "بہت زیادہ کھانے والا" میں نے کہا جعظری کون ہوتا ہے۔ انھوں نے جواب دیا "ہٹا کٹا اور بدخلق" پھر میں نے پوچھا "عتل زنیم" کسے کہتے ہیں۔ انھوں نے فرمایا "بڑے پیٹ والا۔

سورۃ المعارج

نمازوں کی پابندی کرنا

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ ھُمْ عَلٰی صَلَاتِھِمْ دَائِمُوْنَ۔ جو اپنی نماز کی ہمیشہ پابندی کرتے ہیں) ابو سلمہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک سب سے پسندیدہ نماز وہ تھی جس کی پابندی کی جاتی ہو۔ پھر حضرت عائشہؓ نے درج بالا آیت تلاوت کی۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ وہ لوگ نمازوں کے اوقات کی پابندی کرتے ہیں حضرات عمران بن حصینؓ سے آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ وہ شخص جو نماز کے دوران دائیں بائیں نہیں دیکھتا۔"

سائل اور محروم کون ہے؟

قول باری ہے (لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ سائل اور محروم کے لیے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، کہ سوال کرنے والے کو سائل کہتے ہیں اور محروم وہ شخص ہے جسے کسی تجارت میں کامیابی نہ ہوتی ہو۔ ابو قلابہ کا قول ہے کہ محروم وہ شخص جس کا مال چلا جائے۔ حسن بن محمد کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریہ روانہ کیا، اسے مال غنیمت حاصل ہوا، اس کے بعد کچھ دوسرے لوگ بھی آگئے اور یہ آیت نازل ہوئی (فِیْٓ اَمْوَالِھِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ۔ جن کے مالوں میں سائل اور محروم کا ایک مقرر حق ہے)

حضرت انسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان المحروم من حرم وصیتہ بے شک محروم وہ شخص ہے جسے اس چیز سے محروم رکھا جائے جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس سے قبل محروم کے معنی اور اس کے بارے میں اہل علم کے اختلاف آراء کا ذکر کر دیا ہے۔

سورة المزمل

قیام اللیل کا حکم

قول باری ہے (یَاَیُّھَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا۔ اے اوڑھ لپیٹ کر سونے والے! رات کو نماز میں کھڑے رہا کرو مگر کم) زرارہ بن اوفی نے سعد بن ہشام سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے کہا "مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام اللیل کے بارے میں بتائیے" انھوں نے فرمایا "تم سورۂ مزمل نہیں پڑھتے؟" میں نے عرض کیا "پڑھتا ہوں"۔ انھوں نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے آغاز میں قیام اللیل کو فرض کر دیا تھا۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ قیام اللیل کرتے رہے حتیٰ کہ ان سب کے پاؤں پھول گئے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے آخری حصے کے نزول کو بارہ ماہ تک روکے رکھا پھر اس سورت کے آخری حصے کے ذریعے تخفیف کا حکم نازل فرمایا اس طرح قیام اللیل کی فرضیت کو نفل میں تبدیل کر دیا گیا۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب سورۂ مزمل کا اول حصہ نازل ہوا تو صحابہ کرام رمضان کے قیام کی طرح قیام اللیل کرتے رہے حتیٰ کہ سورت کا آخری حصہ نازل ہو گیا۔ دونوں حصوں کے نزول کی درمیانی مدت تقریباً ایک سال تھی۔

قول باری ہے (وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِیْلًا۔ اور قرآن کو خوب ٹھہر ٹھہر کر پڑھو) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "اسے پوری طرح واضح کرکے پڑھو" طاؤس کا قول ہے۔ "اسے اس طرح واضح طور پر ٹھہر ٹھہر کر پڑھو کہ تمھارا ذہن پوری طرح کلام الٰہی کے مفہوم و مدعا کو سمجھ لے"۔ مجاہد کا قول ہے "ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے ساتھ پیوستہ کرکے آہستہ آہستہ پڑھو"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قیام اللیل کی فرضیت کے نسخ کے متعلق مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ نیز یہ کہ قیام اللیل مستحب و مندوب ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ قیام اللیل کی ترغیب و تحریض کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات

مروی ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔" اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نماز حضرت داؤد (علیہ السلام) کی نماز تھی۔ آپ نصف رات تک سوتے، پھر تہائی رات نماز پڑھتے اور آخری چھٹے حصے میں سو جاتے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ روزہ حضرت داؤد (علیہ السلام) کا روزہ تھا۔ آپ ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن روزہ نہ رکھتے۔"

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات کے وقت آٹھ رکعتیں پڑھتے پھر جب صبح کی روشنی عموداً ظاہر ہونے لگتی تو آپ وتر کی تین رکعتیں پڑھتے، پھر تسبیح و تکبیر میں مصروف رہتے یہاں تک کہ صبح ہو جاتی تو فجر کی دو رکعتیں پڑھتے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ رات کے وقت گیارہ رکعتیں پڑھتے۔

قول باری ہے (اِنَّ نَاشِئَةَ الَّیْلِ ھِیَ اَشَدُّ وَطْأً۔ درحقیقت رات کا اٹھنا نفس پر قابو پانے کے لیے بہت کارگر ہے) حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ کا قول ہے کہ جب تم رات کے وقت اٹھ کر سیدھے کھڑے ہو جاؤ یعنی نماز پڑھو تو یہی رات کا اٹھنا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ "پوری رات جب کوئی شخص اٹھ کر نماز پڑھتا رہے تو ایسا شخص رات کو اٹھنے والا کہلائے گا۔ عشاء کی نماز کے بعد کا وقت رات کو اٹھنے کا وقت ہے۔" حسن سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

قول باری (اَشَدُّ وَطْأً وَّ اَقْوَمُ قِیْلًا نفس پر قابو پانے کے لیے زیادہ کارگر اور قرآن ٹھیک پڑھنے کے لیے زیادہ موزوں ہے) کے متعلق حسن کا قول ہے کہ "یہ جسم کو زیادہ مشقت میں ڈالنے کا ذریعہ اور خیر یعنی میں زیادہ ثابت قدم رہنے کا وسیلہ ہے۔" مجاہد کا قول ہے (وَاَقْوَمُ قِیْلًا) قرآن ٹھیک پڑھنے کے لئے زیادہ موزوں ہے۔"

قول باری ہے (وَاذْکُرِ اسْمَ رَبِّکَ وَتَبَتَّلْ اِلَیْہِ تَبْتِیْلًا۔ اپنے رب کے نام کا ذکر کیا کرو اور سب سے کٹ کر اسی کے ہو رہو) مجاہد کا قول ہے " اللہ سے اپنے اخلاص کا اظہار کرو۔" قتادہ کا قول ہے "پورے اخلاص کے ساتھ اس سے دعا مانگو اور اس کی عبادت کرو۔" ایک قول کے مطابق اس سے مراد سب سے کٹ کر اسی کے ہو رہنا اور صرف اسی سے خیر کی امید رکھنا ہے۔

بعض لوگ تکبیر افتتاح کے سلسلے میں اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس کا ذکر نماز کے ضمن میں ہوا ہے اس لیے یہ اللہ کے تمام اسماء کے ساتھ افتتاح صلوٰۃ کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔

قول باری ہے (سَبۡحًا طَوِیۡلًا) (دن کے اوقات میں تمھارے لیے) بہت مصروفیات ہیں) قتادہ کا قول ہے کہ طویل فراغت ہے۔ قول باری (ھِیَ اَشَدُّ وَطۡاً) کی ایک قرأت "وِطَاءً" ہے جس کی تفسیر میں مجاہد کا قول ہے۔" واطأ اللسان القلب مواطاۃ و وطاءً" یعنی رات کا وقت دل اور زبان کے درمیان موافقت پیدا کرنے کا بڑا موثر ذریعہ ہے۔

جن حضرات نے اس لفظ کو "وَطۡأً" پڑھا ہے انھوں نے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ رات کی عبادت دن کی عبادت کی بہ نسبت زیادہ گراں ہوتی ہے۔

قول باری ہے (اِنَّ رَبَّکَ یَعۡلَمُ اَنَّکَ تَقُوۡمُ اَدۡنٰی مِنۡ ثُلُثَیِ الَّیۡلِ وَ نِصۡفَہٗ وَ ثُلُثَہٗ اے نبی! تمھارا رب جانتا ہے کہ تم کبھی دو تہائی رات کے قریب اور کبھی آدھی رات اور کبھی ایک تہائی رات عبادت میں کھڑے رہتے ہو) تا قول باری (فَاقۡرَءُوۡا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الۡقُرۡاٰنِ پس جتنا قرآن بآسانی پڑھا جا سکے پڑھ لیا کرو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کئی معانی پر مشتمل ہے۔

ایک تو یہ کہ اس کے ذریعے قیام اللیل کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ ابتدا میں قیام اللیل فرض تھا۔

دوسرے یہ کہ نماز میں قرأت کی فرضیت کے لزوم پر اس کی دلالت ہو رہی ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فاقرؤا ما تیسر من القرآن)

تیسرے یہ کہ تھوڑی سی قرأت کے ذریعے نماز کے جواز پر اس کی دلالت ہو رہی ہے چوتھے یہ کہ جو شخص سورۂ فاتحہ کی قرأت کیے بغیر اگر کسی اور مقام سے قرأت کرے گا تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ ہم نے گزشتہ اوراق میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کا نزول صلاۃ اللیل کے بارے میں ہوا تھا اور صلوٰۃ اللیل اب منسوخ ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ صلوٰۃ اللیل کی فرضیت منسوخ ہو چکی ہے۔ لیکن اس کی شرائط اور اس کے دوسرے احکام منسوخ نہیں ہوئے نیز ہمیں تسبیح کے ذکر کے بعد قرأت کا حکم دیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے (فَاقۡرَءُوۡا مَا تَیَسَّرَ مِنۡہُ)۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر اس سے نفل نماز میں قرأت مراد ہے اس لیے فرض نماز میں قرأت کے وجوب پر اس سے استدلال نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب نفل نماز میں قرأت کا وجوب ثابت ہوگیا تو فرض نماز بھی اسی طرح ہے کیونکہ قرأت کے لحاظ سے کسی نے بھی فرض اور نفل نماز کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

نیز قول باری (فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ) وجوب کا مقتضی ہے کیونکہ یہ امر ہے اور امر وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ دوسری طرف کوئی ایسا مقام نہیں جہاں قرآن کی قرأت ضروری اور لازم ہو۔ یہ مقام صرف نماز کا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس سے نماز کے اندر قرأت مراد لی جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر نفل نماز میں قرأت مراد ہے جبکہ نفل نماز خود فرض نہیں ہے تو یہ قرأت کی فرضیت پر کس طرح دلالت کرے گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نفل نماز اگرچہ فرض نہیں لیکن اس کے باوجود جو شخص نفل نماز پڑھے گا اس پر قرأت لازم ہوگی۔

جس وقت وہ نفل نماز شروع کرے گا اس وقت ہی اس پر قرأت فرض ہو جائے گی جس طرح نماز کی دوسری شرائط مثلاً طہارت، ستر عورت وغیرہ اس پر فرض ہو جاتی ہے یا جس طرح انسان پر بیع و شراء کے عقود نیز بیع سلم وغیرہ فرض نہیں ہوتے لیکن جب کوئی شخص ان میں سے کوئی عقد کرنا چاہے گا تو اس کے لیے شریعت کے مباح طریقے سے اس عقد کو عمل میں لانا فرض ہوگا۔

آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو نہیں دیکھتے۔ آپ نے فرمایا (من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم جو شخص بیع سلم کرے تو وہ معلوم ناپ اور معلوم وزن کے ذریعے معلوم مدت تک کرے) اب ظاہر ہے کہ کسی پر عقد سلم ضروری نہیں ہے لیکن جو شخص عقد سلم کرے گا وہ ان شرائط کے تحت کرے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ) سے خود نماز مراد ہے اس لیے آیت میں نماز کے اندر قرأت کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اس کے ذریعے کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف پھیر دینا لازم آتا ہے جب کہ یہ بات دلالت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔

علاوہ ازیں معترض نے جو بات کہی ہے اگر اسے درست تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی قرأت

کی) فرضیت پر اس کی دلالت بحالہٖ قائم رہتی ہے کیونکہ اس صورت میں قرأت کے لفظ سے نماز کی تعبیر صرف اس وجہ سے ہوئی ہے کہ قرأت نماز کی ایک رکن ہے۔ جس طرح ارشاد باری ہے (وَاِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ اور جب ان سے جھکنے کے لیے کہا جاتا ہے تو وہ نہیں جھکتے) مجاہد کا قول ہے کہ آیت سے نماز مراد ہے۔ اسی طرح ارشاد باری ہے (وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ اور جھکنے والوں کے ساتھ جھکو) اس سے نماز مراد ہے۔ یہاں لفظ رکوع سے نماز کی تعبیر کی گئی کیونکہ رکوع نماز کا ایک رکن ہے۔

سورۃ المدثر

عطیہ اس نیّت سے نہ دیا جائے کہ بدلے میں عطیہ ملے

قول باری ہے (وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ اور احسان نہ کرو زیادہ حاصل کرنے کے لیے)
حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم نخعی، مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ کوئی عطیہ اس نیت سے نہ دو کہ تمھیں اس کے بدلے میں اس سے زیادہ دیا جائے۔ حسن بصری اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ اپنی نیکیوں کو زیادہ سمجھتے ہوئے اللہ پر ان کا احسان نہ دھرو کہ پھر اللہ کے ہاں تمھاری یہ نیکیاں گھٹ جائیں۔
دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو نبوت اور قرآن کی جو دولت عطا کی ہے لوگوں سے زیادہ اجر حاصل کرنے کی نیت سے اس کا احسان نہ جتلائیں۔ مجاہد سے یہ بھی منقول ہے کہ اپنی طاعت کو کثیر سمجھتے ہوئے اپنے اعمال میں کمزوری نہ دکھائیں۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے الفاظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ تمام معانی مراد ہیں۔ تاہم احتمال کے تمام وجوہ میں سے عموم پر اسے محمول کرنا سب سے موزوں صورت ہوگی۔

کپڑوں کی طہارت

قول باری ہے (وَثِیَابَكَ فَطَهِّرْ اور اپنے کپڑے پاک رکھو) نماز کے لیے کپڑوں کو تمام نجاستوں سے پاک کرنے کے وجوب پر آیت دلالت کر رہی ہے نیز یہ کہ ناپاک کپڑوں میں نماز جائز نہیں ہے کیونکہ کپڑوں کی تطہیر صرف نماز کے لیے ضروری ہے۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے حضرت عمارؓ کو اپنے کپڑے دھوتے ہوئے دیکھا، پوچھا کہ کپڑے کیوں دھو رہے ہو؟ حضرت عمارؓ نے عرض کیا کہ اس میں نخامہ (ناک سے

نکلنے والا بلغم) لگ گیا تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ کپڑا صرف خون، پیشاب یا منی وغیرہ لگ جانے سے دھویا جاتا ہے۔

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کپڑے میں لگے ہوئے منی کو دھو دینے کا حکم دیا تھا جب کہ وہ ابھی گیلا ہو۔

بعض کا خیال ہے کہ آیت سے مراد وہ مفہوم ہے جس کی ابو رزین نے روایت کی ہے کہ "اپنے عمل کو درست کرو"۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ "اپنے کپڑوں کو گناہوں سے پاک رکھو"

عکرمہ کا قول ہے کہ آپ کو جسم سے پاخانہ وغیرہ لگے ہونے کی صورت میں کپڑے نہ پہننے کا حکم دیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ سب مجازی معنی ہیں۔ دلالت کے بغیر کلام کو ان معانی کی طرف موڑنا جائز نہیں ہے۔ مذکورہ بالا شخص نے اس سے یہ استدلال کیا ہے یہ گمان کرنا درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی اس بات کی ضرورت تھی کہ آپ کو پیشاب وغیرہ سے اپنے کپڑے پاک رکھنے کا حکم دیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول میں شدید اختلال اور تناقض ہے نیز یہ بات سرے سے غلط ہے کیونکہ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتوں سے کنارہ کش رہنے کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ اور گندگی سے دور رہو)

جب کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے قبل اور نبوت کے بعد بتوں سے کنارہ کش رہے تھے۔ اسی طرح آپ دونوں حالتوں کے اندر گناہوں اور گندگیوں سے مجتنب رہے تھے۔ جب ان چیزوں سے کنارہ کش رہنے کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرنا درست ہے جبکہ آپ پہلے ہی سے ان چیزوں سے کنارہ کش تھے تو پھر نماز کے لیے کپڑوں کو پاک رکھنے کا حکم بھی درج بالا امور کی طرح ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا (وَلَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو نہ پکارو) حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کسی دوسرے معبود کو نہیں پکارا۔ یہ چیز مذکورہ بالا شخص کے قول کے تناقض اور اس کے فساد پر دلالت کرتی ہے۔

ان صاحب کا یہ خیال ہے کہ زیر بحث آیت نماز یا وضو وغیرہ کے احکام کے نزول سے پہلے قرآن کی نازل ہونے والی سب سے پہلی آیت ہے اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے

کہ آیت میں زمانۂ جاہلیت کے بتوں، شرک پرستی اور برے اعمال سے پاک رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔
اس شخص نے اپنے اس قول کا خود شروع میں یہ کہہ کر نقض کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نجاست سے اپنے کپڑے پاک رکھنے کا حکم دینے کی ضرورت نہیں تھی۔ اب آپ ہی خود سوچیے کہ اس شخص کے خیال میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتوں سے کنارہ کش رہنے کا حکم دینے کی ضرورت تھی؟ اگر آپ کو اس کی ضرورت نہیں تھی اس لیے کہ آپ پہلے ہی بتوں سے مجتنب تھے لیکن اس کے باوجود اس شخص کے نزدیک آپ کو ترک اوثان کا خطاب جائز تھا تو پھر کپڑوں کو پاک رکھنے کا مسئلہ بھی اسی طرح ہونا ضروری ہے۔
اس شخص کا یہ کہنا کہ زیر بحث آیت کا نزول سب سے پہلے ہوا تھا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لیے کپڑوں کی تطہیر کا حکم فرض کے طور پر نہ دیا جائے۔
دوسری طرف حضرت عائشہؓ، مجاہد اور عطاء سے مروی ہے کہ قرآن کی نازل ہونے والی سب سے پہلی آیت (اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ: پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا) ہے۔

سُورَۃُ الْقِیَامَۃِ

انسان اپنے بارے میں خوب جانتا ہے

قول باری ہے (بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰی نَفْسِہٖ بَصِیْرَۃٌ بلکہ انسان خود ہی اپنے آپ کو خوب جانتا ہے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انسان اپنے اوپر خود گواہ ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں کہ انسان خود ہی اپنے آپ کو خوب جانتا ہے۔ قیامت کے دن اس کے اعضا اس پر گواہی دیں گے۔

قول باری ہے (وَلَوْ اَلْقٰی مَعَاذِیْرَہٗ۔ چاہے وہ کتنی ہی معذرتیں پیش کرے) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ خواہ وہ اعتذار کیوں نہ کرے۔ ایک قول کے مطابق اپنی ذات پر اس کی اپنی گواہی جو اس کے اعضاء و جوارح دیں اس کے اعتذار سے اولیٰ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے الفاظ میں جب ان تمام معانی کا احتمال موجود ہے تو آیت کو ان پر محمول کرنا واجب ہے، کیونکہ ان معانی کے مابین کوئی منافات نہیں ہے۔ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی ذات کے بارے میں اس کا قول قابل قبول ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کو اس کی ذات پر حجت اور شاہد کی حیثیت دی ہے۔

انسان کا اپنی ذات کے بارے میں آگاہ ہونے کو اسے اپنی ذات پر گواہ ہونے سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ بات اپنی ذات پر اس کی گواہی اور اس کے ثبوت کے معاملے کی تاکید پر دلالت کرتی ہے۔ یہ بات اس کے تمام عقود اور اس کے اقرار اور اس کی ذات پر لازم ہونے والے امور سے تعلق رکھنے والے اس کے اعترافات کے جواز کو واجب کرتی ہے۔

سُوْرَةُ الدَّهْرِ

آیا کفار کو کھلانا جائز ہے؟

قول باری ہے (وَیُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّہٖ مِسْکِیْنًا وَّ یَتِیْمًا وَّ اَسِیْرًا اور اللہ کی محبت میں مسکین اور یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں) ابو وائل سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ مشرک قیدیوں کو کھانا کھلانے کے لیے لوگوں کو حکم دیا تھا پھر درج بالا آیت تلاوت فرمائی تھی۔

قتادہ کا قول ہے کہ اس زمانے میں قیدی مشرک ہوتے تھے اس لیے تمہارا مسلمان بھائی اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ تم اسے کھانا کھلاؤ۔ حسن سے (وَاَسِیْرًا) کی تفسیر میں مروی ہے کہ قیدی مشرکین ہوتے تھے۔

مجاہد کا قول ہے اسیر وہ شخص ہے جو قید خانے میں ہوتا ہے۔ ابن جبیر اور عطاء کا قول ہے کہ آیت میں اہل قبلہ یعنی مسلمان اور غیر مسلم دونوں مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اسیر سے مشرک مراد ہے کیونکہ قید خانے میں پڑا ہوا مسلمان علی الاطلاق اسیر نہیں کہلاتا۔ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اسیر کو کھانا کھلانا ثواب کا کام ہے۔ ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ مشرک کو ہر قسم کا صدقہ دینا جائز ہے۔ تاہم ہمارے اصحاب مشرک کو زکوٰۃ اور جانوروں کے صدقات میں سے دینا جائز نہیں سمجھتے اسی طرح ہر وہ صدقہ جس کی وصولی امام کی ذمہ داری ہے، مشرک کو دینا جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد مشرک کو کفارہ وغیرہ میں سے دینا جائز قرار دیتے ہیں جبکہ امام ابویوسف صدقۂ واجبہ صرف مسلمان کو دینا جائز سمجھتے ہیں۔ ہم نے اس پر گزشتہ صفحات میں روشنی ڈالی ہے۔

سورۃ المرسلات

میت کی کوئی چیز فروخت نہیں ہو سکتی، دفن کر دینی چاہیے

قول باری ہے (اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ كِفَاتًا اَحْيَاءً وَّاَمْوَاتًا. کیا ہم نے زمین کو سمیٹ کر رکھنے والی نہیں بنایا۔ زندوں کے لیے بھی اور مردوں کے لیے بھی) شعبی کا قول ہے کہ زمین کا ظاہری حصہ زندوں کے لیے ہے اور باطنی حصہ مردوں کے لیے۔ کفات ضمام یعنی سمیٹنے کو کہتے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ زمین دونوں حالتوں میں انھیں سمیٹ کر رکھتی ہے۔ اسرائیل نے ابویحیٰی سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ درج بالا آیت کی تفسیر میں انھوں نے فرمایا "زمین میت کو سمیٹ لیتی ہے اور اس کا کوئی حصہ باہر نظر نہیں آتا۔ زمین زندوں کو بھی سمیٹتی ہے۔ ایک شخص اپنے گھر میں ہوتا ہے اور اس کا کوئی عمل باہر والوں کو نظر نہیں آتا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میت کو زمین میں چھپا دینے اور اسے نیز اس کے بالوں اور اس سے علیحدہ ہو جانے والی تمام چیزوں کو دفن کر دینے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے بالوں اور اس کے جسم کے حصے کی بیع جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اس کے جسم کے کسی حصے میں تصرف بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے دفن کرنا واجب قرار دیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لعن اللّٰہ الواصلۃ۔ واصلہ پر اللہ کی لعنت ہے) واصلہ وہ عورت ہے جو اپنے بالوں کے ساتھ کسی دوسری عورت کے بال جوڑ دے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے انتفاع کو ممنوع قرار دیا ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس پر آیت دلالت کر رہی ہے۔

یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے (ثُمَّ اَمَاتَهٗ فَاَقْبَرَهٗ۔ پھر اسے موت دی اور قبر میں پہنچایا) یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے قبر بنا دی۔ آیت کی تاویل میں اس سے مختلف روایت بھی ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے ایک کھٹمل پکڑ کر اسے مسجد کی کنکریوں میں دفن کر دیا اور پھر زیر بحث آیت تلاوت فرمائی۔ حضرت ابوامامہؓ سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے۔ عبید بن عمیر نے حضرت ابن عمرؓ سے ایک کھٹمل لے کر اسے مسجد میں پھینک دیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی یہ تاویل پہلی تاویل کی نفی نہیں کرتی بلکہ آیت کا عموم دونوں تاویلوں کا متقفی ہے۔

سُورَةُ الانشقاق

شفق کسے کہتے ہیں

قول باری ہے (فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ۔ پس نہیں، میں قسم کھاتا ہوں شفق کی) مجاہد کا قول ہے کہ شفق نہار یعنی دن کے وقت کو کہتے ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (وَاللَّیْلِ وَمَا وَسَقَ اور رات کی اور جو کچھ وہ سمیٹ لیتی ہے) حضرت عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ شفق بیاض یعنی سفیدی کو کہتے ہیں۔

ابوجعفر محمد نے کہا ہے کہ شفق اس سیاہی کو کہتے ہیں جو سفیدی کے غائب ہو جانے کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شفق کے اصل معنی رقت یعنی پتلا پن کے ہیں۔ اسی سے پتلے کپڑے کو ثوب شفق کہا جاتا ہے۔ اسی سے شفقت کا لفظ نکلا ہے جس کے معنی رقت قلب کے ہیں۔ جب شفق کے اصل معنی یہ ہیں تو اس سے سرخی کی بجائے سفیدی مراد لینا اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ اس حالت میں روشنی کے اجزاء باریک ہوتے ہیں جبکہ سرخی کے دوران اس کے اجزاء زیادہ کثیف ہوتے ہیں۔

سجدۂ تلاوت واجب ہے

قول باری ہے (وَاِذَا قُرِئَ عَلَیْھِمُ الْقُرْاٰنُ لَا یَسْجُدُوْنَ اور جب قرآن ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے تو سجدہ نہیں کرتے) اس سے سجدۂ تلاوت کے وجوب پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تلاوت سُن کر سجدہ نہ کرنے والے کی مذمت کی ہے ہم نے لفظ کے عموم کی بنا پر سجود کے مقامات میں اس پر عمل کیا ہے۔ اگر ہم مقامات سجود میں اس پر عمل نہ کرتے تو ہم سرے سے اس حکم کو نظر انداز کر دینے کے مرتکب قرار پاتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے جھکنا مراد لیا ہے کیونکہ سجود کا اسم خضوع یعنی جھکنے کے فعل پر واقع ہوتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اسی طرح ہے تاہم خضوع کو ایک خاص وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے وہ یہ کہ زمین پر پیشانی رکھی جائے۔ جس طرح رکوع، قیام، روزہ، حج اور تمام عبادات خضوع کہلاتے ہیں لیکن انھیں سجود نہیں کہا جاتا کیونکہ سجود کی صورت میں خضوع ایک خاص کیفیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر وہ کیفیت نہ پائی جائے تو اس خضوع کو سجود نہیں کہیں گے۔

نماز کا افتتاح ذکرِ الٰہی سے ہو

قول باری ہے (قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى۔ فلاح پاگیا وہ جس نے پاکیزگی اختیار کی اور اپنے رب کا نام یاد کیا پھر نماز پڑھی) حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز اور ابوالعالیہ سے مروی ہے کہ "وہ شخص فلاح پاگیا جس نے صدقۂ فطر ادا کیا اور پھر عید کی نماز کے لیے نکل گیا" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے عید گاہ کی طرف جانے سے پہلے صدقۂ فطر ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ نماز سے پہلے تم صدقۂ فطر ادا کرو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى) سے تمام اذکار کے ذریعے نماز کے افتتاح کے جواز پر استدلال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب اسم اللہ کے یاد کے متصل بعد نماز کا ذکر کیا اور حرف فاء تعقیب پر دلالت کرتا ہے جس میں تراخی نہ ہو تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس سے افتتاح صلوٰۃ مراد ہے۔

سُورَةُ البَلَدِ

مکاتب کو صدقات سے مال دینا

قول باری ہے (فَكُّ رَقَبَةٍ۔ کسی گردن کو غلامی سے چھڑانا) مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص نے عرض کیا کہ مجھے کوئی ایسا عمل سکھا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے۔ آپ نے فرمایا (اعتق النسمة و فك الرقبة۔ جان کو آزاد کرو اور گردن چھڑاؤ)۔

اس شخص نے عرض کیا۔ اللہ کے رسول! کیا یہ دونوں باتیں ایک نہیں ہیں؟" آپ نے فرمایا (لا۔ عتق النسمة ان تنفرد بعتقها وفك الرقبة ان تعين في ثمنها۔ نہیں، یہ دونوں باتیں ایک نہیں ہیں۔ جان آزاد کرنا یہ ہے کہ تم تنہا کسی کو آزاد کردو اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ تم اس کی قیمت کی ادائیگی میں مدد کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت مکاتب کو صدقات میں سے دینے کے جواز کی مقتضی ہے کیونکہ یہ بات اس کی قیمت کی ادائیگی میں مدد کی صورت ہے۔ اس کی مثال وہ قول باری ہے جو صدقات کے سلسلے میں مذکور ہے یعنی (وَفِي الرِّقَابِ اور گردنوں کو چھڑانے میں)

قول باری ہے (ذِي مَسْغَبَةٍ۔ فاقے کے دن) یعنی بھوک والے دن۔

قول باری ہے (أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ یا خاک نشین مسکین کو (کھانا کھلایا)) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ متربہ مٹی کی جگہ کو کہتے ہیں۔ یعنی وہ شخص مٹی میں پڑا ہوا ہو اور کوئی چیز زمین کی مٹی سے اسے محفوظ نہ کر رہی ہو۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی منقول ہے کہ متربہ حاجتمندی کی شدت کو بھی کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص ، حاجت مند ہو جاتا ہے تو کہا جاتا ہے۔ "ترب الرجل"۔

قول باری ہے (ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا۔ پھر (اس کے ساتھ یہ کہ) آدمی ان لوگوں میں شامل ہو جو ایمان لائے) مفہوم یہ ہے وہ شخص ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لائے۔ اس طرح حرف ثُمَّ یہاں حرف واؤ کے معنی میں ہے۔

یتیم پر نرمی کا حکم

قول باری ہے (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ. لہٰذا یتیم پر سختی نہ کرو) ایک قول کے مطابق "اس پر ظلم کر کے اور اس کا مال چھین کر اس پر سختی نہ کرو"۔ یتیم کا خصوصیت کے ساتھ اس لیے ذکر کیا کہ اللہ کے سوا اس کا کوئی مددگار نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کے معاملے میں شدت اختیار کی گئی تاکہ اس پر ظلم کرنے والے کو سزا بھی سخت دی جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اتقوا ظلم من لا ناصر له غیر الله۔ اس شخص پر ظلم کرنے سے بچو جس کا اللہ کے سوا کوئی مددگار نہیں)

سائل کو نہ جھڑکو

قول باری ہے (وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ۔ اور سائل کو نہ جھڑکو) اس میں سائل کو سخت بات کہنے کی ممانعت ہے کیونکہ انتہار کے معنی جھڑکنے اور سخت بات کہنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت میں سائل کو اچھی بات کہنے کا حکم دیا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا۔ اور اگر ان سے (یعنی حاجتمند رشتہ داروں مسکینوں اور مسافروں سے) تمہیں کترانا ہو اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو، تو انہیں نرم جواب دے دو) اگرچہ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے لیکن اس سے تمام مکلفین مراد ہیں۔

سُورَۃُ الانشراح

زندگی میں تنگی اور فراخی

قول باری ہے (فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا۔ پس حقیقت یہ ہے کہ تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے، بے شک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے) ہمیں عبداللہ بن محمد المروزی نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے حسن سے قول باری (اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا) کی تفسیر میں بیان کیا کہ ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسکراتے ہوئے باہر تشریف لائے۔ آپ فرما رہے تھے (لن یغلب عسر یسرین، لن یغلب عسر یسرین ان مع العسر یسرًا۔ ایک تنگی دو فراخی پر غالب نہیں آسکتی، ایک تنگی دو فراخی پر غالب نہیں آسکتی۔ بے شک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے جس تنگی کا ابتدا میں ذکر کیا ہے، دوسری مرتبہ ذکر سے بھی تنگی مراد ہے کیونکہ یہ معرف باللام ہے اسی بنا پر دوسری تنگی بھی اسی تنگی کی طرف راجع ہو گی جس کا ذکر ہو چکا ہے اور جو معہود یعنی معلوم ہے۔ اس کے بالمقابل فراخی کو یسر یعنی اسم نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس بنا پر پہلی فراخی دوسری فراخی سے مختلف ہو گی۔ اگر دوسری فراخی سے پہلی فراخی مراد ہوتی تو اسے معرف باللام کی صورت میں ذکر کیا جاتا۔

فرصت کے بعد عبادت

قول باری ہے (فَاِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ۔ لہٰذا جب تم فارغ ہو تو عبادت کی مشقت میں لگ جاؤ) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "جب تم فرائض سے فارغ ہو جاؤ تو ان اعمال میں لگ جاؤ جن کی اللہ تعالیٰ نے تمھیں ترغیب دی ہے" حسن کا قول ہے "جب تم اپنے دشمنوں کے خلاف جہاد سے فارغ ہو جاؤ تو اپنے رب کی عبادت میں لگ جاؤ" قتادہ کا قول ہے "تم جب اپنی نماز سے فارغ ہو جاؤ تو اپنے رب سے دعائیں مانگنے میں لگ جاؤ" مجاہد کا قول ہے "جب تم اپنے دنیاوی کاموں سے فارغ ہو جاؤ تو اپنے رب کی عبادت میں لگ جاؤ" آیت کے الفاظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اور درست صورت یہ ہے کہ لفظ کو ان تمام معانی پر محمول کیا جائے اس طرح تمام معانی مراد لیے جائیں۔ اگرچہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے تاہم تمام مکلفین مراد ہیں۔

سُورَةُ الْقَدْرِ

شب قدر

قول باری ہے (اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ ہم نے اس (قرآن) کو شب قدر میں نازل کیا ہے) تا قول باری (لَیْلَةُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَهْرٍ قدر کی رات ہزار مہینوں سے بہتر ہے) ایک قول کے مطابق شب قدر اس ہزار مہینے سے بہتر ہے جس میں شب قدر واقع نہ ہوئی ہو۔ وہ اس لیے کہ شب قدر میں اس قدر خیر اور بھلائی تقسیم ہوتی ہے کہ ایک ہزار مہینوں میں اتنی بھلائی تقسیم نہیں ہوتی۔ اس بنا پر شب قدر ہزار مہینوں سے افضل ہے۔

اوقات و اماکن کی ایک دوسرے پر فضیلت کی وجہ یہ ہے کہ فضیلت والے اوقات اور مقامات میں بہت زیادہ خیر و برکت ہوتی ہے اور ان کا نفع بھی بہت زیادہ ہوتا ہے۔ قدر کی رات کب ہوتی ہے اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف روایات مروی ہیں۔

صحابہ کے مابین بھی اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ آپ سے مروی ہے کہ یہ رمضان کی تیئیسویں رات ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس کی روایت کی ہے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا (التمسوها فی العشر الاواخر واطلبوها فی کل وتر اسے رمضان کے آخری عشرے میں تلاش کرو، اسے طاق راتوں میں تلاش کرو)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیلة تسع عشرة من رمضان ولیلة احدی وعشرین ولیلة ثلاث وعشرین۔ رمضان کی انیسویں رات، اکیسویں رات اور تیئیسویں رات) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تحروا لیلة القدر فی السبع الاواخر۔ شب قدر کو آخری سات راتوں میں تلاش کرو)

ایک روایت کے مطابق آپ نے فرمایا کہ "ستائیسویں کی رات میں تلاش کرو"۔

ہمیں محمد بن بکر البصری نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں حمید بن زنجویہ النسائی

نے، انھیں سعید ابن مریم نے، انھیں محمد بن جعفر بن ابی کثیر نے، انھیں موسیٰ بن عقبہ نے ابو اسحٰق سے انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شب قدر کے متعلق دریافت کیا گیا۔ حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ اس وقت میں یہ گفتگو سن رہا تھا۔ آپ نے فرمایا (ھی فی کل رمضان یہ ہر رمضان میں آتی ہے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن حرب اور مسدد نے، انھیں حماد بن زید نے عاصم سے، انھوں نے زر سے۔ زرؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابی بن کعب سے شب قدر کے متعلق دریافت کیا اور کہا کہ "ہمارے رفیق یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی اس کے متعلق دریافت کیا گیا تھا، انھوں نے جواب میں کہا تھا کہ جو شخص پورا سال قیام اللیل کرے گا وہ شب قدر کو پالے گا" یہ سن کر حضرت ابی بن کعب نے کہا۔ "اللہ تعالیٰ ابو عبدالرحمٰن (حضرت ابن مسعودؓ) پر رحم کرے بخدا انھیں یہ بات معلوم تھی کہ شب قدر رمضان میں آتی ہے لیکن انھوں نے یہ پسند نہ کیا کہ لوگ اسی پر تکیہ کرلیں، خدا کی قسم! یہ رمضان کی ستائیسویں رات ہے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان تمام روایات کا درست ہونا جائز ہے۔ اس صورت میں شب قدر کسی سال کسی رات میں آتی ہے اور کسی سال کسی اور رات میں۔ کسی سال وہ رمضان کے آخری عشرے میں، کسی سال درمیانی عشرے میں اور کسی سال پہلے عشرے میں آتی ہے اور کسی سال غیر رمضان میں آتی ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ نے توقیف یعنی شرعی دلیل کی رہنمائی میں یہ بات نہیں کی تھی کہ جو شخص پورا سال قیام اللیل کرے گا وہ اسے پالے گا۔ کیونکہ اس بات کا علم صرف اللہ کی طرف سے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیجی ہوئی وحی کے ذریعے **ہوسکتا ہے**۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ شب قدر سال کے کسی مہینے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ پورے سال کے دوران ہوتی ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے "تمھیں شب قدر میں طلاق ہے" تو جب تک پورا سال گزر نہیں جائے گا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ شک کی بنا پر طلاق واقع کرنا جائز نہیں ہوتا۔

دوسری طرف یہ بات ثابت نہیں کہ شب قدر کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لیے طلاق واقع ہونے کا یقین سال گزرنے پر ہی حاصل ہوگا۔

سُورَةُ البَيِّنَةِ

عبادت میں اخلاص ضروری ہے

قول باری ہے (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ۔ اور ان کو اس کے سوا کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی بندگی کریں اپنے دین کو اس کے لیے خالص کرکے، بالکل یکسو ہوکر) اس میں اللہ کے لیے عبادت کو خالص کرنے کا حکم ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت میں اس کے ساتھ کسی اور کو شریک نہ کیا جائے کیونکہ اخلاص اشراک کی ضد ہے۔

نیت کے ساتھ اخلاص کا تعلق نہیں ہے نہ تو عبادت کی وجود کی صورت میں اور نہ ہی اس کے عدم کی صورت میں اس لیے اس سے نیت کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ ایک شخص جب ایمان کا اعتقاد کرے گا تو اسے عبادت میں اخلاص اور اشراک کی نفی حاصل ہوجائے گی۔

سورۃ الماعون

نمازوں سے غفلت پر تنبیہ

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ ھُمْ عَنْ صَلَاتِھِمْ سَاھُوْنَ۔ جو اپنی نماز سے غفلت برتتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا "نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرتے ہیں"۔ مصعب بن سعد نے حضرت سعدؓ سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے۔ مالک بن دینار نے حسن سے روایت کی ہے کہ نماز کی اس کے وقت میں ادا کرنے سے غفلت برتتے ہیں یہاں تک کہ نماز کا وقت نکل جاتا ہے۔

اسماعیل بن مسلم نے حسن سے روایت کی ہے کہ "یہ منافق لوگ ہیں، نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرتے ہیں اور جب نماز پڑھتے ہیں تو دکھلاوے کے طور پر پڑھتے ہیں"۔ ابو العالیہ کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جسے یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا اس نے دو رکعت کے بعد سلام پھیرا ہے یا ایک رکعت کے بعد"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس تاویل کی شاہد وہ روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں عبدالرحمن بن مہدی نے، انھیں سفیان نے ابو مالک الاشجعی سے، انھوں نے ابو حازم سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (لاغرار فی الصلوٰۃ ولا تسلیم) جس کے معنی ہیں کہ کوئی شخص نماز میں غرار یعنی شک کی بنا پر سلام نہیں پھیرے گا۔

اس کی نظیر وہ روایت ہے جس کے راوی حضرت ابو سعید خدریؓ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من شک فی صلوتہ فلم یدر اثلاثا صلی ام اربعا فلیصل رکعۃ اخری وان کانت قد تمت صلوتہ فالرکعۃ والسجدتان لہ نافلۃ۔ جس شخص کو اپنی نماز کی رکعتوں کے بارے میں شک ہو جائے اور اسے پتہ نہ ہو کہ آیا تین رکعتیں پڑھ لی ہیں یا چار تو وہ ایک رکعت اور پڑھ لے۔ اگر اس کی نماز مکمل ہو چکی ہوگی تو یہ رکعت اور اس کے دو سجدے اس کے لیے نفل ہو جائیں گے

مجاہد سے مروی ہے کہ (سَاھُوْنَ) کے معنی "لاھون" (لاپرواہی کرنے والوں) کے ہیں۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گویا مجاہد کی مراد یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو نماز سے لاپرواہی کی بنا پر سہو لاحق ہوتا ہے اور یہ لوگ مذمت کے اس لیے مستحق قرار پائے کہ نماز کے اندر غور و فکر کی قلت کی وجہ سے انھیں سہو لاحق ہوا کیونکہ ان کی نماز دکھلاوے کی نماز تھی۔ ورنہ سہو کا لاحق ہونا ایک شخص کے بس کی بات نہیں ہوتی کہ اسے اس پر عذاب کا مستحق گردانا جائے۔

یتیم کو دھکا نہ دیں

قول باری ہے (یَدُعُّ الْیَتِیْمَ یتیم کو دھکے دیتا ہے) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ وہ یتیم کے حق سے اسے دھکے دے کر پرے کر دیتا ہے۔

معمولی ضرورت کی اشیاء نہ دینے والا قابلِ مذمت ہے

قول باری ہے (وَیَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ اور معمولی ضرورت کی چیزیں (لوگوں کو) دینے سے گریز کرتے ہیں) حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن المسیب کا قول ہے کہ ماعون زکوٰۃ کو کہتے ہیں۔ حارث نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ ماعون سے مراد آری، ہانڈی اور ڈول وغیرہ ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق عاریت میں کوئی چیز دینا مراد ہے۔ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ ماعون مال کو کہتے ہیں۔ ابوعبیدہ نے کہا ہے کہ ہر ایسی چیز ماعون کہلاتی ہے جس میں منفعت کا پہلو موجود ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ماعون کے متعلق جو اقوال مروی ہیں ان سب کا مراد ہونا درست ہے کیونکہ مذکورہ بالا چیزوں کو عاریت کے طور پر دینا واجب ہوتا ہے جب ان کی ضرورت پیش آتی ہو، اور انھیں دینے سے انکار کرنے والا قابل مذمت ہوتا ہے۔ کبھی ایک شخص ان چیزوں کو بلاضرورت دینے سے انکار کر دیتا ہے۔ یہ بات اس کے بخل اور مسلمانوں کے اخلاق سے اس کی پہلوتہی کی نشاندہی کرتی ہے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق میری بعثت اس لیے ہوئی ہے کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کردوں)۔

سُورَةُ الكوثر

وانحر کی تفسیر

قول باری ہے (فصل لربک وانحر، پس تم اپنے رب ہی کے لیے نماز پڑھو اور قربانی کرو) حسن کا قول ہے کہ یوم النحر کی نماز اور قربانی مراد ہے۔ عطاء اور مجاہد کا قول ہے کہ "صبح کی نماز مزدلفہ میں پڑھو اور منیٰ میں جا کر قربانی کرو۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ تاویل دو باتوں کو متضمن ہے ایک تو بقرعید کی نماز کا ایجاب اور دوسری قربانی کا وجوب۔ ہم نے گزشتہ صفحات میں اس پر بحث کی ہے۔ حماد بن سلمہ نے عاصم الجحدری سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے اس آیت کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ نماز میں بائیں بازو پر دایاں ہاتھ رکھ کر اپنے سینے پر باندھنا (وانحر) سے مراد ہے۔

ابو الجوزاء نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر گلے کے پاس رکھنا" عطاء سے مروی ہے کہ اس سے نماز میں رفع یدین مراد ہے۔ فراء کا قول ہے کہ اپنے سینے کے ساتھ استقبال قبلہ کرو۔

اگر یہ کہا جائے کہ پہلی تاویل کو حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باطل کر دیتی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ "بقرعید کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے اور ہمیں بقیع کی طرف لے گئے وہاں آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر ہماری طرف رخ کر کے فرمایا "آج کے دن ہماری سب سے پہلی عبادت یہ ہے کہ ہم نماز سے ابتدا کریں اور پھر واپس جا کر قربانی کریں، جو شخص ایسا کرے گا وہ ہماری سنت کے ساتھ موافقت کرے گا لیکن جو شخص نماز سے پہلے قربانی کرے گا وہ اپنے اہل و عیال کے لیے گوشت مہیا کرنے میں تعجیل کرے گا اس کی یہ ذبح قربانی نہیں کہلائے گی" آپ نے عید کی نماز اور قربانی کو سنت قرار دیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ

کتاب اللہ کے اندر ان دونوں باتوں کا حکم نہیں دیا گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے خیال کیا ہے اس لیے جو چیز اللہ تعالیٰ جاری کر دے اور ہم پر اسے فرض کر دے تو اس کے متعلق یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ "یہ ہماری سنت ہے"۔ اور "یہ ہمارا فرض ہے"۔ جس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ ہمارا دین ہے" اگرچہ اللہ تعالیٰ دین کو ہم پر فرض کرنے والا ہے۔

جن حضرات نے آیت کی تاویل قربانی کے جانوروں کو ذبح کرنے کے حقیقی معنوں پر کی ہے ان کی یہ تاویل اولیٰ ہے کیونکہ لفظ نحر کے حقیقی معنی یہی ہیں۔ نیز جب لفظ کا اطلاق کیا جائے تو اس سے اس کے حقیقی معنی ہی سمجھ میں آتے ہیں۔ اس لیے کہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ (فلاں نے قربانی کی) تو اس سے یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے کہ اس نے جانوروں کی قربانی کی۔ اس سے بائیں ہاتھ دائیں ہاتھ رکھنے کے معنی سمجھ میں نہیں آتے۔ آیت سے پہلی تاویل مراد ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نمازی گلے کے پاس اپنا ہاتھ نہیں رکھے گا۔ دوسری طرف حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نمازی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپ نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھتے تھے۔

الکفر ملۃ واحدۃ

قول باری ہے لکم دینکم ولی دین تمہارے لیے تمہارا دین ہے اور میرے لیے میرا دین) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت اگرچہ بعض کافروں کے بارے میں خاص ہے اور بعض دوسرے اس میں شامل نہیں ہیں کیونکہ ان میں سے بہت سے کافر اسلام لے آئے تھے اور ارشاد باری ہے (ولا انتم عابدون ما اعبد۔ اور نہ تم اس کی عبادت کرنے والے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں)

تاہم یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفر سارے کا سارا ایک ملت ہے کیونکہ جو لوگ مسلمان نہیں ہوئے وہ اپنے مذاہب کے اختلاف کے باوجود آیت میں مراد ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے مذاہب کو ایک دین قرار دیا اور مذہب اسلام کو ایک دین۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفر اختلاف مذاہب کے باوجود ایک ملت ہے۔

سورة النصر

فتح کی خوشی میں یادِ الٰہی

قولِ باری ہے (اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ ۔جب اللہ کی مدد آجائے اور فتح نصیب ہو جائے) روایت ہے کہ اس سے فتح مکہ مراد ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ مکہ بزور شمشیر فتح ہوا تھا۔ کیونکہ لفظ کا اطلاق اس کا مقتضی ہے۔ فتح کے لفظ کو صلحی فتح کی طرف صرف اسی صورت میں موڑا جائے گا جبکہ اس کے ساتھ کسی قید کا ذکر کیا جائے گا۔

قولِ باری ہے (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ۔ اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرو اور اس سے مغفرت کی دعا مانگو) ابوالضحیٰ نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجود میں کثرت سے یہ دعا مانگا کرتے تھے۔ "سُبحانَكَ اللّٰھم وبحمدِكَ اللّٰھم اغفرلی" آپ یہ کہہ کر قرآن کے درج بالا حکم پر عمل کرتے تھے۔

اعمش نے مسلم سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات سے پہلے کثرت سے یہ دعا مانگا کرتے تھے۔ "سبحانك اللّٰھم وبحمدك استغفرك واتوب الیك"۔

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا" اللہ کے رسول! یہ نئے کلمات کیسے ہیں جو آپ نے اختیار کر لیے ہیں۔ آپ نے فرمایا" میری امت کے سلسلے میں میرے لیے ایک نشانی مقرر کر دی گئی ہے کہ جب میں یہ نشانی دیکھ لوں تو یہ کلمات کہوں ۔ وہ نشانی یہ ہے (اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰہِ وَالْفَتْحُ) تا آخر سورت۔

سورة اللهب

باپ کو بیٹے کے قصاص میں قتل نہ کیا جائے

قول باری ہے (ما اغنی عنہ مالہ وما کسب اس کا مال اور جو کچھ اس نے کمایا وہ اس کے کسی کام نہ آیا) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ (ما کسب) سے اس کی اولاد مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس کی اولاد کو کسب خبیث کا نام دیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا (ان افضل ما اکل الرجل من کسبہ وان ولدہ من کسبہ۔ انسان جو کچھ کھاتا ہے اس میں افضل ترین کھانا وہ ہے جسے وہ اپنے ہاتھوں کی کمائی سے حاصل کرے، انسان کی اولاد بھی اس کی کمائی ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس ارشاد کی مثال آپ کا یہ ارشاد ہے (انت ومالك لابيك تو تیرا مال سب تیرے باپ کا ہے) یہ بات کسی شخص کے اپنے بیٹے کی لونڈی کو ام ولد بنا لینے کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ اس بارے میں باپ کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور وہ لونڈی اس کی ام ولد بن جائے گی۔

آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ باپ کو بیٹے کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کو اس کی کمائی قرار دیا ہے جس طرح آقا سے غلام کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ غلام اس کی کمائی ہے۔

ابولہب اور اس کی بیوی کفر پر مریں گے یہ پیش گوئی بھی دلیل نبوت ہے

قول باری ہے (سیصلی نارا ذات لھب ضرور وہ شعلہ زن آگ میں ڈالا جائے گا) یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔ کیونکہ اس میں یہ خبر دی گئی ہے کہ ابولہب اور اس کی بیوی کفر پر ہی مریں گے اور مسلمان ہونا انہیں نصیب نہیں ہوگا۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا جس کی خبر دی گئی تھی۔ ابولہب اور اس کی بیوی نے یہ سورت سن لی تھی اور اس کی بیوی نے کہا تھا کہ "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہماری ہجو کی ہے"۔ اگر یہ دونوں کہتے کہ ہم مسلمان ہو گئے ہیں اور اس کا اظہار کرتے اگرچہ انھیں اس کا اعتقاد نہ ہوتا تو بھی اس صورت میں وہ اس قول باری کی تردید کر سکتے تھے اور پھر مشرکین اس قول کی گرفت کر لیتے۔

لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ یہ دونوں مسلمان نہیں ہوں گے نہ تو اسلام کے اظہار کے ذریعے اور نہ ہی اسلام کے اعتقاد کے ذریعے اس لیے اس نے اس بات کی خبر دے دی اور جس طرح خبر دی گئی تھی حقیقت کے لحاظ سے بھی وہی کچھ ہوا۔

اس کی نظیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے جو آپ دو شخصوں سے کہتے "آج تم دونوں باتیں نہیں کر سکو گے"۔ پھر وہ دونوں باتیں نہ کر سکتے جبکہ رکاوٹ بھی کوئی نہ ہوتی اور آلۂ تکلم یعنی زبان بھی صحیح سالم ہوتی تو یہ چیز آپ کی نبوت کی صحت کی نشانی بن جاتی۔

اللہ تعالیٰ نے ابولہب کا ذکر اس کی کنیت کے ساتھ کیا جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نیز زید کا ذکر ناموں کے ساتھ کیا۔ کنیتوں کے ساتھ نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابولہب کا نام عبدالعزیٰ تھا اور اس نام کے ساتھ اس کا ذکر مناسب نہیں تھا اس لیے نام کی بجائے کنیت کے ساتھ اس کا ذکر ہوا۔

سُورَةُ الفَلَق

معوّذتین کی فضیلت

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عبداللہ بن محمد النفیلی نے، انھیں محمد بن سلمہ نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے سعید بن ابی سعید المقبری سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جحفہ اور ابواء کے درمیان سفر کر رہا تھا کہ اچانک تیز آندھی چلی اور اندھیرا چھا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ کی سورتیں پڑھنی شروع کر دیں اور فرمایا: عقبہ! ان دونوں سورتوں کے ذریعے تعوذ کیا کرو، کیونکہ ان دونوں سورتوں کے ذریعے پناہ مانگنے والے کی طرح کوئی پناہ مانگنے والا نہیں ہوتا۔"

حضرت عقبہؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھانے کے دوران بھی ان سورتوں کی قرأت کرتے سنا ہے۔ جعفر بن محمد سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ حضرت جبریل علیہ السلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ کو معوذتین پڑھ کر پھونک ماری۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا "مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نظر بد سے بچنے کے لیے جھاڑ پھونک کرنے کا حکم دیا تھا۔ شعبی نے حضرت بریدہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا رقیۃ الامن عین او حمۃ صرف نظر بد اور بخار کے اندر جھاڑ پھونک کی جاتی ہے) حضرت انسؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

جھاڑ پھونک، تعویذ اور جادو سب شرک ہیں

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن العلاء نے، انھیں ابومعاویہ نے، انھیں اعمش نے عمرو بن مرہ سے، انھوں نے یحییٰ الجزار سے، انھوں نے عبداللہ کی

بیوی زینب کے بھتیجے سے، انھوں نے زینب سے، انھوں نے اپنے شوہر عبداللہ سے۔ انھوں نے کہا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (ان الرقی والتمائم والتولۃ شرک ؎ بے شک جھاڑ پھونک، تعویذ اور جادو سب شرک ہیں)

بیوی نے یہ سن کر کہا۔ آپ یہ کیوں کہتے ہیں، خدا کی قسم! میری آنکھوں میں تکلیف ہو جاتی تھی، میں فلاں یہودی کے پاس جاتی اور وہ پھونک مارتا تو میری آنکھ کو سکون ہو جاتا۔" حضرت عبداللہ نے یہ سن کر کہا۔ یہ شیطان کی کارستانی تھی، شیطان اپنا ہاتھ آنکھ میں لگا دیتا۔ جب یہودی پھونک مارتا تو شیطان اپنا ہاتھ روک لیتا۔"

تمھارے لیے یہی کہنا کافی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے (اذھب الباس، رب الناس اشف انت الشافی لا شفاء الا شفاءک شفاء لایغادر سقما اے لوگوں کے رب! تکلیف دور کر دے، شفا عطا فرما تو ہی شفا دینے والا ہے۔ تیری شفا کے سوا کوئی شفا نہیں۔ ایسی شفا دے جس سے کوئی بیماری باقی نہ رہے)

جادوگروں کے کمالات سے مرعوب نہ ہوں

قول باری ہے (وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِي الْعُقَدِ اور گرہوں میں پھونکنے والیوں کے شر سے) ابوصالح کا قول ہے کہ اس سے مراد جادوگرنیاں ہیں۔ معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اس آیت کی تلاوت کی اور فرمایا۔ "تم لوگ اس جادو سے بچو جو جھاڑ پھونک کے ساتھ مل جاتا ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گرہوں میں پھونک مارنے والیاں جادوگرنیاں ہیں جو بیمار پر پھونک مارتی ہیں اور ایسے منتر پڑھتی ہیں جس میں کفر اور شرک کی آمیزش ہوتی ہے اور ستاروں کی عظمت کا بیان ہوتا ہے۔ وہ بیمار کو نقصان دہ اور جان لیوا مسموم دوائیاں کھلاتی ہیں۔ ان چیزوں کو وسیلہ بنا کر دعویٰ کرتی ہیں کہ ان کے جھاڑ پھونک کا کرشمہ ہے، جس شخص کو وہ نقصان پہنچانا اور اس کی جان لینا چاہتی ہیں اس شخص کے ساتھ وہ یہ طریقۂ کار اختیار کرتی ہیں۔

لیکن جس شخص سے متعلق ان کا دعویٰ ہوتا ہے کہ وہ اسے نفع پہنچانا چاہتی ہیں اسے جھاڑ پھونک کرتی ہیں اور یہ وہم دلاتی ہیں کہ وہ اسے اس جھاڑ پھونک کے ذریعے فائدہ پہنچا رہی ہیں۔ بعض دفعہ وہ مفید قسم کی دوائیاں کھلاتی ہیں جس کے نتیجے میں مریض تکلیف میں

کمی محسوس کرتا ہے۔

جس جھاڑ پھونک کی ممانعت ہے یہ وہ جھاڑ پھونک ہے جو زمانۂ جاہلیت کے طریقے پر ہوتا تھا جس میں کفر و شرک کی آمیزش ہوتی تھی۔ اس کے برعکس قرآنی آیات اور اللہ کے نام سے جھاڑ پھونک اور تعویذ کرنا جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف اس کا حکم دیا ہے بلکہ اس کی ترغیب بھی دی ہے۔ اللہ کے ذکر کے ذریعے جھاڑ پھونک سے برکت حاصل کرنے کے متعلق ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔

اللہ تعالیٰ نے گرہوں میں پھونک مارنے والیوں کے شر سے پناہ مانگنے کا اس لیے حکم دیا ہے کہ جو شخص اس بات کی تصدیق کرے گا کہ یہ جھاڑ پھونک کرنے والی عورتیں جھاڑ پھونک کے ذریعے فائدہ پہنچاتی ہیں اسے دینی لحاظ سے نقصان پہنچے گا کیونکہ وہ اس جھاڑ پھونک کے نافع اور ضرر رساں ہونے کا اعتقاد کرے گا جو بجائے خود شرک ہے۔ ایک اور جہت سے دیکھیے ان عورتوں کا شر اس پہلو سے بھی ہے کہ یہ نقصان دہ ادویات اور زہریلی چیزیں پلانے کے لیے مختلف حیلے استعمال کرتی ہیں۔

حاسد کی نظر بد اور شر سے خدا کی پناہ مانگنا

قول باری ہے (ومن شر حاسد اذا حسد۔ اور حاسد کے شر سے جب وہ حسد کرے) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں الحسن بن ابی ربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے قتادہ سے اس قول باری کی تفسیر میں بیان کیا کہ "انسان کہے کہ حاسد کی نظر بد اور اس کی ذات کے شر سے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نظر بد سے بچنے کے لیے جھاڑ پھونک کا حکم دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (العین حق نظر بد برحق ہے) نظر بد کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایات ایک دوسری کی تائید کرتی ہیں۔

ہمیں ابن قانع نے روایت بیان کی، انھیں القاسم بن زکریا نے، انھیں سوید بن سعید نے، انھیں ابوابراہیم السقاء نے لیث سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (العین حق فلو کان شئی یسبق القدر لسبقتہ العین

فاذا استغسلتم فاغسلوا. نظر بد برحق ہے۔ اگر کوئی چیز قضا و قدر سے سبقت لے جا سکتی تو نظر بد ضرور سبقت لے جاتی۔ جب تم غسل کرنے لگو تو آنکھوں کو دھو لیا کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ نظر بد کا نقصان اس جہت سے ہوتا ہے کہ کوئی چیز نظر لگانے والے سے جدا ہو کر نظر زدہ کو لگ جاتی ہے لیکن یہ بات جہالت اور شرارت پر مبنی ہے۔ نظر تو اس چیز میں لگتی ہے جو نظر لگانے والے کے نزدیک پسندیدہ اور مستحسن ہوتی ہے اور اکثر اوقات یہ اتفاق ہوتا ہے کہ نظر زدہ انسان کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وقت ایسا کرتا ہے جب انسان کوئی چیز دیکھ کر اس کا گرویدہ ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسے مواقع پر اسے نصیحت کی جاتی ہے تاکہ وہ دنیا کی طرف مائل نہ ہو اور دنیا کی کسی چیز کا گرویدہ نہ بن جائے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی عضباء کے متعلق مروی ہے کہ کوئی اونٹنی اس سے آگے نہیں نکل سکتی تھی، پھر ایک بدوی اپنا ایک جوان اونٹ لے کر آیا اور عضباء کے ساتھ دوڑا۔ وہ اونٹ عضباء سے آگے نکل گیا۔

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کو بہت گراں گزری۔ اس موقعہ پر آپ نے فرمایا (حق علی اللہ ان لا یرفع شیئاً من الدنیا الا وضعہ، اللہ کے ذمہ یہ بات ہے کہ وہ دنیا کی جس چیز کو بلندی عطا کرے اسے پست بھی کر دے)

ہمارے نزدیک نظر لگانے والے شخص کا معاملہ بھی اسی طرح ہے اگر اسے کوئی چیز اچھی لگے تو وہ فوراً اللہ کو یاد کرے اور اس کی قدرت کا ذکر کرے پھر اس کی طرف رجوع کر کے اس پر توکل کرے۔ ارشاد باری ہے (وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ۔ اور جب تو اپنی جنت میں داخل ہو رہا تھا تو اس تیری زبان سے کیوں نہ نکلا کہ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ جب اس شخص کو اپنے باغ کے سلسلے میں غرور اور تکبر پیدا ہوا تو اس کا باغ تباہ کر دیا گیا چنانچہ ارشاد ہوا (وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا۔ پھر وہ اپنی جنت میں داخل ہوا اور اپنے نفس کے حق میں ظالم بن کر کہنے لگا "میں نہیں سمجھتا کہ یہ دولت کبھی فنا ہو جائے گی) تا قول باری (وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، تاکہ تجھ پر تیری وفات تک اللہ کی نعمتیں باقی رہتیں۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں عباس بن ابی طالب نے، انھیں حجاج نے، انھیں ابوبکر الہذلی نے ثمامہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من رأی شیئاً اعجبہ فقال اللہ اللہ ما شاء اللہ لا قوۃ الا باللہ لم یضرہ شیء جو شخص کوئی ایسی چیز دیکھے جو اسے بھلی لگے اور وہ اللہ اللہ ما شاء اللہ لا قوۃ الا باللہ کہے تو کوئی چیز اسے نقصان نہیں پہنچا سکے گی) واللہ الموفق۔

اختتام کتاب احکام القرآن

واللہ سبحانہ ھو الموفق والمستعان

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

۱۲ رذی الحجۃ ۱۴۱۰ھ

محمد عبدالقیوم کان اللہ لہ